



UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



GRADO EN HISTORIA

TRABAJO FIN DE GRADO

Directora: Dra. Susana Guijarro González

Codirectora: Leticia Agúndez San Miguel

Curso 2019/2020

La Cultura Hebraica de la Muerte en la Edad Media

*The Hebrew Culture of Death in the Middle
Ages*

Íñigo Cobo Iniesta

Junio, 2020

Resumen:

En la Edad Media la concepción y la proximidad de la muerte fue común para todas las sociedades, pero especialmente para los judíos, quienes tuvieron que hacer frente a innumerables amenazas que les hicieron afrontar el Más Allá, teorizándolo a través de una religiosidad donde la muerte abarcaba un protagonismo inusitado. Este trabajo analiza los elementos más importantes que contribuyeron a construir el ideario religioso de los judíos sobre la muerte, desde la religiosidad judía medieval hasta la liturgia fúnebre, los testamentos, la literatura relacionada con la muerte y la calamidad de la Peste Negra. A través de estos puntos se obtiene una idea fiel de lo que debió de representar la muerte para los judíos en época medieval.

Palabras clave: Judaísmo, religiosidad, Edad Media, muerte

Abstract:

In the Middle Ages the conception and proximity of death was common for all societies, but especially for the Jews, who had to face innumerable threats that made them face the Hereafter, theorizing it through a religiosity where death covered an unusual role. This work analyzes the most important elements that contributed to building the religious ideology of the Jews about death, from the medieval Jewish religiosity to the funeral liturgy, the testaments, the literature related to death and the calamity of the Black Death. Through these points a faithful idea of what death must have represented for the Jews in medieval times is obtained.

Keywords: Judaism, religiosity, Middle Ages, death

Índice:

1. Introducción.....	1
2. Principios e ideas de la religiosidad judía en la Edad Media	2
2.1. Aproximación al significado y dimensionalidad de la muerte en el imaginario religioso judío de la Edad Media.....	2
2.2. Algunas particularidades de la religiosidad hebrea sobre la muerte	7
3. Liturgia fúnebre	11
3.1. Ritos y ceremonias.....	11
3.2. Tipología de cementerios y sepulturas.....	13
4. Testamentos judíos medievales	16
5. La literatura medieval y el tema de la muerte en la religiosidad judía	20
5.1. La imagen dominante del judío en la literatura medieval.....	20
5.2. Poesía hebrea medieval relacionada con la muerte.....	22
5.3. Las <i>Danzas de la muerte</i> y su implicación en la mentalidad hebrea medieval	26
5.4. Géneros escritos determinantes en la percepción del Más Allá en la religiosidad hebrea	28
5.5. Muerte bíblica: <i>La Hagadá de Sarajevo</i>	33
6. Los judíos medievales y la Peste Negra	36
7. Conclusiones	44
8. Bibliografía	48

1. Introducción

El presente ensayo aborda el tema de la cultura de la muerte entre los judíos medievales, una elección motivada por la propia complejidad de esta dimensión cultural y religiosa en las sociedades medievales y por el hecho de haber sido escasamente tratada en la historiografía en general. La cultura de la muerte representa en la Historia una de las grandes cuestiones a tratar, pues se encuentra inmersa en cada sociedad del pasado, lo que hace que cambie según el sujeto que se estudie. Por ejemplo, la cultura de la muerte cristiana ha sido bien estudiada con multitud de investigaciones. Pero no es así en lo concerniente a los judíos medievales, pues su cultura de la muerte apenas ha sido abordada desde los parámetros historiográficos, haciendo que los conocimientos disponibles sean insuficientes. Este hecho hizo que me decantara por la cultura de la muerte judía medieval para redactar un estudio que sirva de guía para futuras investigaciones, que demuestre la importancia y la riqueza de dicha temática, otorgándole la importancia que merece. Además, en el ensayo se ha tratado de tener en cuenta la estructura y la coyuntura del pueblo hebreo medieval a la hora de delimitar los parámetros que pueden ayudar a definir su percepción de la muerte.

De esta forma, la estructura del trabajo contempla cinco puntos o parámetros fundamentales para una comprensión general de la cultura medieval hebrea en torno a la muerte. Además, el orden de los puntos no es aleatorio, pues el primero de ellos que versa sobre la religiosidad judía medieval sirve de base para sustentar el resto del ensayo. Lo que hace que punto por punto se llegue a un conocimiento escalonado de lo más general a lo particular, culminando en unas conclusiones donde se estructuran las ideas para que se perciban los datos más relevantes y se enfatizen los pilares fundamentales. En consecuencia, se puede deducir que la religiosidad judía medieval, la liturgia fúnebre, los testamentos, la literatura medieval ligada a la percepción de la muerte para los judíos y el impacto que tuvo para esta minoría religiosa la llegada de la Peste Negra, se erigen en pilares fundamentales sobre los que deben asentarse los futuros estudios multidisciplinarios que aspiren a abarcar en todas sus dimensiones una cultura tan compleja como la de la muerte medieval.

2. Principios e ideas de la religiosidad judía en la Edad Media

2.1. Aproximación al significado y dimensionalidad de la muerte en el imaginario religioso judío de la Edad Media

Desde la tradición judeocristiana nace la concepción de que el origen de la muerte se encuentra en el pecado del hombre, creado por Dios para la vida eterna, que conlleva la sentencia divina de «ya que polvo eres, en polvo te has de convertir»¹. Sin embargo, en el judaísmo post bíblico, más allá de fundamentar y pensar en el origen de la muerte, se pasa a concebirla como la separación inevitable del alma y el cuerpo. Ya no es solo una de las consecuencias del pecado original, sino que es el fin natural de la vida y el paso de este mundo al mundo venidero². En la Torá queda reflejada la santificación de la vida y también de la muerte, entendida como una suerte de misterio de divinidad en la que el judío puede trascender la muerte en distintas formas, como la supervivencia de su memoria, de su pensamiento por sus discípulos, o cuando el muerto se identifica con las cosas eternas del espíritu. En todo caso, se trata de un ideal de la muerte rodeado de distintas prácticas judías que en cierta manera se orientan a soportar el dolor de la pérdida con ciertas formas de comportamiento, enfrentamiento y de aceptación de la muerte; este conjunto de prácticas hacen que la muerte se convierta para los judíos en un rito de tránsito con su propia liturgia fúnebre³.

En cuanto a la división entre alma y cuerpo, cabe decir que en el judaísmo medieval pervivió la concepción del alma como elemento propio del hombre que lo distingue del resto de las criaturas. Fue un tema muy trabajado por los filósofos judíos medievales, quienes distinguían este dualismo como la unión entre lo femenino y lo masculino, tomado a imagen de la íntima unión de Adán y Eva. El alma fue entendida entonces en base a las imágenes sobre la creación. Es frecuente encontrarse durante la Edad Media la comparación en los textos y fuentes hebreas entre el alma y el Leviatán, tomado de la *haggadah* en el Talmud, que representaba la primacía sobre los animales y la unión de lo masculino y lo femenino,

¹ MIRA MIRALLES, Isabel. “«Muerte que a todos convida»: La muerte en la literatura hispánica medieval”. *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 14 (2009), pág. 292.

² CANTERA MONTENEGRO, Enrique. *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998. Pág. 119.

³ TAPIA-ADLER, Ana María. “Concepción de la muerte en el judaísmo”. *Revista Cultura y Religión*, 2/1 (2008), págs. 5-6.

por lo que servía de ejemplo para expresar adecuadamente lo que es el alma hebrea del hombre medieval⁴.

Ahora bien, en el judaísmo existen las nociones del cielo e infierno, no obstante antes de comenzar la explicación de estas dimensiones religiosas, conviene mencionar una especie de purgatorio o limbo llamado en términos hebreos: Olam Haba. Este término hebreo se refiere al Más Allá en la religión judía y es tomado por los rabinos. Se trata de un concepto similar al purgatorio cristiano pues alude al «mundo de las almas» en el que se encuentra el individuo (entiéndase, su alma) inmediatamente después de la separación del cuerpo. Este mismo término puede significar el mundo que sigue a la resurrección de los muertos en el futuro venidero, cuando el Mesías vendrá y levantará a los muertos de sus tumbas. Es por lo tanto, en términos generales, un término que se utiliza para referirse al destino de los justos después de la muerte⁵. En la Edad Media se toma como fuente la literatura rabínica del periodo Mishnáico, que estaba plagada de representaciones de ascensos al cielo, juicios post mortem y recompensa, así como la supervivencia del alma Más Allá de la expiración del cuerpo y la eventual resurrección de los muertos⁶.

Lo que nos lleva a lo más importante en este supuesto «mundo de las almas», y es que al parecer los rabinos podían interceder en él como árbitros, quienes conocen los procedimientos de la corte celestial y los criterios para entrar al mundo por venir. Este hecho es muy significativo, ya que pueden intervenir en el Olam Haba, donde se coloca a juicio el alma del difunto, para otorgar ciertos conocimientos que permitan al muerto, en este caso a su alma, proceder a la apertura de la puerta del otro mundo⁷. De este modo, se concibe la existencia de una cierta dimensión en el Más Allá de la religiosidad hebrea que puede catalogarse como una etapa de paso a uno de los dos escenarios posibles: el cielo o el infierno. Se trata de una etapa donde los rabinos pueden actuar a favor del alma del difunto para que éste obtenga el pase al paraíso, con lo que guarda grandes similitudes con el purgatorio cristiano, al menos en el rasgo de ser etapas de decisión en ambas religiones. Puesto que el Purgatorio para los cristianos medievales era el lugar concreto de expiación de

⁴ NICLÓS, Josep-Vicent. “Misticismo y filosofía judía en la Edad Media: Una cita de los «capítulos de Rabbí Eliezer» en Maimónides y en Sem Tob ibn Saprut”. *Revista catalana de teología*, 22/1 (1997), pág. 71.

⁵ LILIANE LEVY, Candice. *Arbiters of the Afterlife: Olam Haba, Torah and Rabbinic Authority*. CAROL BAKHOS, Chair (dir.). Tesis doctoral, University of California, Los Ángeles, 2013. Disponible en: <https://cutt.ly/Wr6rSH8> Pág. 19.

⁶ *Ídem.*, pág. 56.

⁷ *Ídem.*, pág. 209.

quienes no merecían la salvación inmediata pero tampoco el tormento eterno del Infierno⁸. Es decir, un espacio donde se ubican las almas que aún no tienen un destino fijado, lo que viene a representar para los judíos el Olam Haba.

Una vez ha quedado claro el concepto del supuesto purgatorio hebreo, el «mundo de las almas», queda expresar el significado del cielo y del infierno en la religiosidad judía. En cuanto a la primera dimensión religiosa, menciona la morada de Dios, donde habitan junto a él los ángeles, quienes son citados ya en la Torá y van a ser un elemento central en los debates teológicos hebreos durante la Edad Media, como el del afamado filósofo Maimónides (+1204) que construyó una angeología y los fundamentos que detrás de ellos se esconden⁹. Pero antes de desarrollar ampliamente la concepción medieval del cielo para la religiosidad judía, conviene aclarar su significado, para ello la siguiente definición puede servir de base sobre la que sustentarse:

Cielo. Morada de Dios. En la Escritura se sitúa el cielo en la parte más alta del universo. Los sabios enseñaron que hay varios cielos en los que viven los ángeles. Recompensa y castigo son conceptos fundamentales en la teología judía y se afirma que el justo ascenderá al cielo después de la muerte. El término “cielo” se utiliza también a menudo como alternativo de Dios, como en “el temor del cielo” y “por amor del cielo”¹⁰.

Bajo esta premisa, para el judaísmo medieval existía una relación activa entre el reino celestial, entendido como morada de Dios, y el reino terrenal que se encuentra representado por los hombres, animales y el mundo-naturaleza. Es común encontrarse el debate teológico dentro de la religiosidad judía sobre la bidimensionalidad de la soberanía divina, a consecuencia de la existencia de un Gran Ángel a la derecha de Dios, Metatrón, el ángel que administra, a través del cual Dios reina pero no gobierna. La temática angelical resultó ser un común denominador para los religiosos judíos medievales, quienes incluso dieron luz a nuevos ángeles como Shemuïel que aparece por primera vez en un texto del s. XIII en el contexto sobre el silenciamiento del canto de los ángeles. No deja de ser un ejemplo concreto dentro de un fenómeno prolífico que llegó a instaurar a multitud de nuevos ángeles en el imaginario religioso hebreo. Desde la perspectiva de Maimónides, los ángeles son aquellos

⁸ GARCÍA HERRERO, Gregorio. “Notas sobre el papel del *Prognosticum futuri saeculi* de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del purgatorio”. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 23 (2006), pág. 510.

⁹ TAUB, Emmanuel. “Los ángeles y el poder celestial: el racionalismo de Maimónides versus el misticismo y la duplicidad del trono”. *Revista Estudios*, 34 (2017), pág. 2.

¹⁰ COHN-SHERBOK, Dan. *Breve enciclopedia del judaísmo*. Madrid: Ediciones AKAL, 2003. Pág. 70.

que ejecutan los dispositivos de Dios en la Tierra y sobre los hombres, convirtiéndose en mensajeros ejecutantes del gobierno divino¹¹.

La existencia de los ángeles en el cielo, morada de Dios, evidencia la necesaria jerarquización del poder divino. Se entiende entonces que para la religiosidad judía el cielo debe de estar gobernado por Dios y su burocrático cuerpo angelical, necesario a su vez para mantener y administrar el orden tanto en la tierra como en los cielos¹². Una de las obras más influyentes en el ideal del cielo hebreo durante la Edad Media fue la tradición talmúdica de Joshua ben Levi (+ s. III) y su «Visión del cielo y el infierno», que fue elaborada *a posteriori*, seguramente cerca del 1100 en Francia. En ella, el rabino protagonista de la historia describe el paraíso del que dice estar compuesto por cinco compartimientos, cada uno con su propio custodio y con sus propios detalles a cada cual más lujoso, de tal forma que mientras el primero está compuesto de vidrio y cedro, el último posee gemas preciosas, oro, plata, ónix y amueblado. Esta historia tuvo una enorme influencia durante la Edad Media, con multitud de recepciones y adaptaciones, por ello convenía al menos mencionarlo en el presente ensayo¹³. De esta forma queda patentada la idea del cielo en la religiosidad judía medieval.

Por otra parte, existe el dualismo cielo e infierno, por lo que queda expresar la idea del infierno para los judíos medievales. Se conoce que los cristianos concebían un infierno donde se encontraban los judíos acompañados por los herejes o paganos, además concebían la imagen de algunos diablos con los rasgos iconográficos propios de los judíos; incluso se puede añadir el punto de vista escatológico de los cristianos al establecer en la tradición apocalíptica medieval la comparación de los judíos con el Anticristo, lo que se relaciona con su imagen de pueblo maldito, una temática que se abordará más adelante en el presente ensayo¹⁴. Ahora bien, si existe un infierno cristiano, ¿existe un infierno en la religiosidad judía medieval? Este ámbito es poco conocido en la historiografía e incluso en la teología, pero se pueden observar algunas pesquisas que demuestran la existencia de una dimensión en el Más Allá hebreo similar al infierno cristiano. Para abordar detalladamente esta dimensión religiosa, conviene partir de la definición del infierno para el judaísmo. Se trata de una definición no demasiado precisa pero puede ayudar a clarificar al menos su existencia en el imaginario religioso judío, y dice así:

¹¹ TAUB, Emmanuel. “Los ángeles y...ob. cit., págs. 6-22.

¹² *Ídem.*, pág. 27.

¹³ J. PERRY, Micha. “Jewish heaven, Christian hell: Rabbi Joshua ben Levi’s vision of the afterlife”. *Journal of medieval history*, 2 (2017), págs. 216-217.

¹⁴ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. “La imagen del judío en la España medieval”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, 11 (1998.), págs. 23-24.

Infierno (hebreo: *guehinom*). Originalmente el término *guehinom* se refería a un valle del sudoeste de Jerusalén, el valle de Ben Hinón (*gue ben Hinón*). Durante el periodo de la monarquía era el lugar de un culto que suponía la quema de niños (2 Re 23, 10; Jer 7, 31; 32, 35). En la literatura rabínica el nombre se utiliza para referirse al lugar de tormento para los malvados después de la muerte¹⁵.

Es de especial interés la última frase de la definición del infierno, pues de su existencia durante la Edad Media platican especialmente las obras hebreas. Una obra de especial interés es la que fue ejecutada por Inmanuel de Roma, un afamado aristócrata judío de finales del s. XIII y comienzos del s. XIV. Su obra más conocida, *Maqamas de Inmanuel*, poseen una gran importancia y en una de ellas, concretamente la maqama 28, hace un repaso del infierno y del cielo, titulada como la «Maqama del Infierno y del Paraíso». Esta obra ya demuestra la existencia de la dimensión religiosa del infierno en la religión judía del Medievo. Así pues, el autor relató dicha maqama utilizando como modelo *La divina comedia* de Dante, escribiendo un viaje hipotético al infierno, donde destacan importantes asimilaciones entre el infierno cristiano y el judío, especialmente la representación de lo que Inmanuel apoda como *ángeles maléficos*, asimilando los demonios del imaginario religioso cristiano¹⁶.

Se observa entonces la estrecha relación del imaginario infernal en ambas religiones. En la mayoría de los textos se representan castigos en el espacio infernal, por lo que los relatos apocalípticos judeocristianos acabaron previendo la implantación de una justicia divina trascendental y ultramundana con un consiguiente sistema de premios para los fieles y de castigos eternos para los pecadores. Ya en la religiosidad hebrea de la Edad Media, se acabó por abolir el viejo sistema deuteronomico basado en una justicia terrenal inmanente¹⁷. Así pues, se supera la arcaica concepción hebrea del sistema del Sheol, que era una región subterránea y oscura donde se encontraba el difunto al dejar la vida, pues sobrevivía en un estado flácido de sombra en dicho terreno religioso¹⁸. Esta concepción del Sheol se supera y deja de ser un lugar moralmente neutro para transformarse en la Edad Media en los dos espacios diametralmente opuestos: el Cielo y el Infierno¹⁹.

¹⁵ COHN-SHERBOK, Dan. *Breve...ob. cit.*, pág. 117.

¹⁶ ALBA CECILIA, Amparo. "El cielo y el infierno". *Cuadernos de filología italiana*, 1-2 (2000), págs. 105-109.

¹⁷ M. GÓMEZ, Nora. "La representación del Infierno Devorador en la miniatura medieval". *Memorabilia*, 12 (2009-2010), pág. 272.

¹⁸ GARCÍA CORDERO, Maximiliano. "El «Hades» de los Antiguos Helenos y el «Sheol» de los Hebreos". *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, 103-105 (1983), pág. 222.

¹⁹ M. GÓMEZ, Nora. "La representación...ob. cit.", pág. 272.

Para finalizar este apartado con el significado del infierno en la religiosidad judía de la Edad Media, cabe retornar a la tradición talmúdica de Joshua ben Levi (+ s. III) y su historia de la «Visión del cielo y el infierno». En ella, después de que el rabino visita el cielo viaja al infierno compuesto, según esta tradición, por siete casas de diez naciones, cada una de estas casas supervisada por un pecador judío histórico. Se tratan de naciones que resurgen solo para ser azotadas y quemadas nuevamente, en un ciclo eterno de castigo. Esta «Visión del cielo y el infierno» con la influencia del rabino Joshua establece una estricta segregación en tanto que los judíos van al cielo y los no judíos al infierno²⁰. Esta última premisa resulta un tanto paradójica ya que lo mismo que para los cristianos el infierno está compuesto por judíos y el resto de las religiones consideradas como herejes, para los judíos el infierno se compone igualmente de aquellos individuos que no tienen su misma religión. Lo que resulta en una gran asimilación de conceptos culturales entre ambas religiones.

2.2. Algunas particularidades de la religiosidad hebrea sobre la muerte

Una vez tratados los aspectos fundamentales de las dimensiones del Más Allá para la religiosidad judía medieval, quedan por abordar una serie de nociones complementarias que son de sumo interés. En primera instancia, se encuentra la temática de la usura como profesión judía típica. En principio, es un rasgo que poco puede aportar al estudio de la muerte para los judíos medievales, sin embargo, en la Historia Cultural posee un protagonismo primario ya que rodeó al colectivo judío en todos los aspectos de su vida cotidiana. En términos generales, y tratando lo que versa sobre el tema del presente ensayo, la creencia cultural de aquellos tiempos reconocía el potencial del dinero para hacer circular el valor negativo, en tanto que existía el «dinero malo», equiparada a una manzana podrida que destruye todo lo que toca. Entre los judíos medievales existía la noción de que uno no solo sufrirá la destrucción de los bienes mundanos por practicar la usura con el «dinero malo», sino que también sufrirá la muerte²¹. Se observa entonces una asimilación de la «mala muerte» por haber practicado la usura. Cabe decir que, por el contrario, si se dispone de dinero con un buen valor moral se puede generar ganancias económicas, sobre todo ligado a la práctica de la generosidad²².

²⁰ J. PERRY, Micha. "Jewish heaven...ob. cit., págs. 217-226.

²¹ L. MELL, Julie. "Cultural Meanings of Money in Medieval Ashkenaz: On Gift, Profit, and Value in Medieval Judaism and Christianity". *Jewish History*, 28 (2014), pág. 149.

²² *Idem.*, pág. 151.

El caso es que existían multitud de interpretaciones negativas sobre la usura entre los pensadores judíos de la época medieval. Ya el propio Maimónides escribía: *¿Por qué se llama néshej (mordisco o mordedura)? Porque el usurero muere, inflinge dolor a su prójimo comiéndole la carne*. En todo caso, el préstamo se va a admitir, incluso se considera un mandato divino, pero se castiga con la pérdida de la inmortalidad del alma, fin último de todo judío, a aquel que preste usura al prójimo o al necesitado. Se trata de una concepción básica del judaísmo medieval, también tratado *a posteriori* por Yosef Caro (+1575) quien estableció que *el que presta interés viola seis leyes prohibitorias y no llegará a la resurrección de los muertos*; refiriéndose al famoso Olam Haba, explicado con anterioridad²³. Bajo estas premisas, se observa como la generosidad y la usura vienen asociadas a conceptos morales buenos y malos respectivamente, y además se cita que la usura puede conllevar la muerte. Lejos de ser una teoría contrastable hasta el último detalle y solo en términos generales, estos actos pueden relacionarse en la religiosidad judía con, asimilando las nociones cristianas, la buena y mala muerte. En todo caso es un tema interesante pues se trata de una característica propia de la cultura de entonces relacionada con el pueblo judío.

Otro rasgo que se ha de tener en cuenta para el entendimiento de la religiosidad judía medieval es la idea cultural y religiosa de ser el pueblo deicida. Esta idea trasciende de la concepción cristiana que relata cómo los judíos fueron los auténticos verdugos de Jesucristo, de ahí el apelativo de deicidas acompañado de multitud de peyorativos. Una concepción que fue rápidamente aceptada y adaptada por los cristianos medievales, quienes adjudicaron la presunción de que los judíos fueron una raza pérfida y salvaje, principal instrumental en la muerte de Jesucristo²⁴. Además, la intervención de los judíos en la crucifixión de Jesucristo les era imputada global y permanentemente, y daba lugar a otra serie de acusaciones como la de crueldad, señal de la saña con que trataron a Cristo, los apóstoles y a los primeros discípulos²⁵. Se trata por tanto de una acusación que impregna con total naturalidad la imagen del judío, lo que hace que la muerte en sí sea un espacio muy tratado por este pueblo religioso, quien ha de superar el dolor de la muerte del hijo de Dios y las acusaciones de que ellos fueron el primer motor de su muerte y por tanto verdugos de Cristo.

²³ CRESPO ÁLVAREZ, Macarena. “Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval de Alfonso X a Enrique III”. *Edad Media: Revista de Historia*, 5 (2002), pág. 183.

²⁴ BOWD, Stephen. “Tales from Trent: The Construction of «Saint» Simon in Manuscript and Print”. En: K. FRAZIER, Alison (ed.). *The Saint Between Manuscript and Print: Italy 1400-1600*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2015, pp. 183-218. Págs. 183-187.

²⁵ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. “La imagen...ob. cit., pág. 19.

Fueron tantas las acusaciones y tan graves que han llegado hasta nuestros días multitud de ejemplos de desprecio hacia los judíos medievales por tales acciones. Una de las grandes fuentes que se han conservado informa de que para 1475 la asociación tradicional de judíos con la tortura y muerte de Cristo, la profanación del anfitrión y el asesinato de niños cristianos debió de haber sido bien conocido en Trento, desde donde se promovieron estereotipos generales, además de establecer diálogos forzados donde los judíos asumían bajo tortura o amenaza de tortura que despreciaron a Cristo, con gestos insultantes y pronunciando supuestas maldiciones de la *Hagadá*²⁶. Hay multitud de ejemplos sobre este arraigado antijudaísmo que proclama la muerte de Cristo como característica primordial del pueblo judaico medieval. Una de estas obras es la de Alonso de Espina (+1496), *Fortalitium fidei*, donde se establece un listado de las acusaciones antijudías. Entre ellas se encuentran la ya citada usura y la idea del deicidio, así como una serie de complots para atacar a los cristianos, el uso de magia negra, la imagen diabólica del judío o la mención a sacrílegos ritos que sugerían el estereotipo del judío como un ser repugnante ligado a la fecalidad²⁷.

Se cita esta obra porque es una recopilación de las acusaciones antijudías, pero hay que tener en cuenta que se van a proclamar estas insidias en multitud de obras, difundidas por escrito u oralmente, a consecuencia del ideal cristiano en contra del pueblo judío durante la época medieval. Por lo que, la idea de ser el pueblo deicida se encuentra impregnada en la religiosidad judía, ya que este grupo religioso se vio forzado a asumir la culpa y tener siempre presente este criterio, lo que les condicionó a tratar profundamente los ámbitos del Más Allá, y de la muerte en general.

Otro de los ámbitos que debe mencionarse en este apartado por ser sumamente interesante e importante es el del suicidio judío. Esta idea del suicidio debió de comprenderse como un vehículo de escape de una situación en muchos casos insoportable, ya que los judíos se vieron sometidos a una fuerte presión, especialmente en la época de las pestes con un elevado número de suicidio²⁸. En términos generales, los poderes medievales se preocuparon de que tanto los suicidas como los supervivientes de un suicidio fuesen castigados de forma modélica frente al resto de la sociedad. Se aplicaban una sucesión de penas muy bien definidas, desde vejaciones físicas hasta puniciones materiales y espirituales. Y es que su

²⁶ BOWD, Stephen. "Tales from Trent...ob. cit., pág. 187.

²⁷ MONSALVO ANTÓN, José María. "Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III* del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina". *Aragón en la Edad Media*, 14-15 (1999), págs. 1075-1076.

²⁸ BALDÓ ALCOZ, Julia. "Por la quaal es dapnado. Suicidio y muerte accidental en la Navarra bajomedieval". *Anuario de Estudios Medievales*, 1 (2007), pág. 40.

actuación no fue en ningún caso comprendida por sus coetáneos, porque para una mente medieval no había ninguna salida viable para semejante actuación²⁹. Ahora bien, hay que tener en cuenta que en términos generales el acto del suicidio era reprochable para los medievales, pero existen algunas particularidades.

Una de estas particularidades es el hecho de que los judíos en numerosas ocasiones recurrieron al suicidio para salvar la fe y evitar el bautismo, convirtiéndose la práctica del suicidio en una forma de santificación³⁰. En el siglo X se dieron las primeras noticias de suicidios colectivos al sur de Italia, cuando los judíos entendieron que en un mundo donde la guerra era la clave para la glorificación de la religión tenían poca capacidad de actuación. Así es como en tiempos de las cruzadas el suicidio no era consecuencia de la desesperación, sino que era entendido como una acción ejemplificadora y como un modo de enfrentarse a los cruzados por el remordimiento que sentirían éstos al darse cuenta del error cometido³¹. De hecho, se cuenta que en Maguncia murieron más de mil judíos, ya por las manos de los cruzados como por los suicidios que allí se dieron³². Sobre todo en estos tiempos de las cruzadas los rabinos se encontraron con un grave problema moral entre la perspectiva de la vida y el deber del suicidio, que se planteaba como una cuestión fundamental. De esta cuestión nació la idea de manifestar la fe públicamente por parte de los judíos, y aún en el siglo XII mantuvieron la idea de la grandeza del sacrificio realizado³³.

De ahí que para los judíos el suicidio se convirtiera en una forma de evitar el deshonor, con una asimilación por aquellos tiempos de Dios y honor social, lo que justificaba el suicidio colectivo³⁴. Aun así, después de las cruzadas los paradigmas judíos acerca de esta cuestión cambiaron hasta convertirse el suicidio en una práctica privativa del disfrute del Más Allá y en un acto de reprochable religiosidad. También hay quien suscribe esta práctica suicida como acto relacionado con la perspectiva jurídicopolítica, es decir, en la Edad Media el suicidio llevó a considerar su criminalización como ejemplo de configuración de aquellos crímenes «abstractos» que instituye el Estado en el proceso de su propia constitución. Como fue el caso de las *Partidas* que tratan y penalizan estos actos, lo que hizo que los hombres

²⁹ *Ídem.*, págs. 66-69.

³⁰ SUÁREZ BILBAO, Fernando. “Los judíos y las cruzadas: las consecuencias y su situación jurídica”. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 7 (1997), pág. 42.

³¹ *Ídem.*, pág. 46.

³² *Ídem.*, pág. 42.

³³ *Ídem.*, págs. 44-45.

³⁴ *Ídem.*, pág. 46.

de la Baja Edad Media y la Edad Moderna decidiesen enfrentarse «con sus propias manos» a la muerte³⁵.

3. Liturgia fúnebre

3.1. Ritos y ceremonias

Una vez comprendidas las nociones básicas de la religiosidad judía relacionadas con la muerte, conviene introducirse en los grandes pilares que componen el grueso del mundo fúnebre judío medieval. Se comprende entonces que la muerte con su carácter definitivo y absoluto viene acompañada del rito que desde las sociedades primitivas hasta nuestros días ha sido una de las grandes preguntas y respuestas del hombre a la muerte, pues toda sociedad crea o ha creado un rito para representar y conjurar a la muerte, para así darle un sentido, justificarla y aprovecharla en función del hombre y su sociedad³⁶. Así, el judaísmo rodeó a la muerte de prácticas que son un delicado respeto al moribundo, una honda preocupación por su familia y la afirmación de los principios básicos religiosos³⁷. De hecho, el judío sigue viviendo a sus muertos de la misma manera en que lo hacía en la Edad Media. No deja de sorprender que sea un texto del siglo III, el *Ebel Rabati*, donde quedaran codificadas las principales prácticas rituales de luto. En suma, a través de sus ritos se llega a comprender la aceptación de la muerte para el pueblo judío³⁸.

Los ritos mortuorios judíos generalmente constan de cuatro etapas: los ritos relacionados con los moribundos, con los funerales, los ritos de inhumación, y los ritos de duelo y aniversario³⁹. Lo que interesa en este ensayo son los ritos relacionados con la muerte, lo que respecta a funerales, ritos de inhumación y ritos de duelo y aniversario, por lo tanto lo primero que se ha de mencionar es que nada más morir se inicia el luto con acto ritual que consiste en rasgarse las vestiduras y sentarse. Este acto simboliza morir con quien ha muerto, pero es indispensable reafirmarse en vida con un pedazo de pan y un huevo que devuelve a aquel que muere en escena el aliento y la savia necesarios para seguir viviendo⁴⁰. Este rito

³⁵ MORIN, Alejandro. “Suicidas, apóstatas y asesinos. La desesperación en la *Séptima Partida* de Alfonso el Sabio”. *Hispania*, 207 (2001), pág. 219.

³⁶ COHEN, Esther. “El rito judío de la muerte: de la Edad Media a la Modernidad”. En: WALDE, Lillian von der (ed.). *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – El Colegio de México, 1996, pp. 443-451. Pág. 444.

³⁷ TAPIA-ADLER, Ana María. “Concepción...ob. cit., pág. 7.

³⁸ COHEN, Esther. “El rito judío...ob. cit., pág. 448.

³⁹ TAPIA-ADLER, Ana María. “Concepción...ob. cit., pág. 7.

⁴⁰ COHEN, Esther. “El rito judío...ob. cit., pág. 449.

inicia el periodo de duelo de la *Shivá*, un periodo de siete días donde se guarda un aislamiento social, donde se repiten actos y recitaciones, los mismos cada día, tres veces al día, correspondientes a los servicios religiosos de *Shajarot*, *Minjá* y *Maariv* (rezos de la mañana, medio día y atardecer)⁴¹. Después de este periodo de luto prosigue el *Shloshim* de treinta días, donde, en honor al muerto, los familiares o personas cercanas deben de seguir estrictamente una serie de tareas rituales; además deben abstenerse de todo lujo de vestir, continuar con las plegarias y recitación del *kadish*⁴².

Algunas de las obligaciones rituales que deben seguir mencionan no cortarse el cabello ni las uñas durante los 30 días, que deben de crecer como al muerto en su tumba; tampoco deberán lavar sus ropas, de hecho en la *Shivá* ya se prohíbe usar una camisa distinta durante toda la semana. Tampoco puede uno bañarse, ni usar zapatos porque el contacto con la tierra debe ser directo. Se puede visitar a los deudos pero no tocarlos ya que están contaminados y deben ser alejados de la sociedad, además solo los familiares cercanos pueden sentarse en la mesa con ellos. Los espejos de la casa deben de estar cubiertos, pues se cree que el alma puede encontrarse en la morada a través de los espejos como vehículos de almas en pena. Quien vive la muerte deberá abstenerse de toda relación sexual, es más, ningún placer ha de estar presente durante la primera semana de luto. Tampoco se puede acceder a las Sagradas Escrituras, pues un cuerpo corrompido no puede tocar el cuerpo de la Pureza y la Santidad, como tampoco puede posar sus ojos sobre la verdad divina. Pero un acto ritual marca abruptamente el fin de la primera etapa para dar paso a la siguiente, y tiene que ver con el ritual de inicio, pues el deudo ha de llevar consigo una parte de la mortaja del fallecido, como pedazo de su muerto que en vida lo acompaña⁴³.

En todo caso, en el segundo periodo de duelo, el *Shloshim*, se suele realizar un servicio religioso que podía llegar a hacerse en la sinagoga, donde se realiza una oración en memoria del fallecido, además de recitarse el *kadish* y el *Malé rajamim*. Con este acto el luto deja de ser obligatorio, salvo si el fallecido es el padre o la madre, en cuyo caso hay que pasar a una tercera etapa: *toj shaná*, cuando se ha cumplido un mínimo de 11 meses la persona se reincorpora a su vida comunitaria social normal y pasado un nuevo año se da lugar al aniversario y recordación, generalmente acudiendo a la sinagoga para recitar el *kadish dish* y realizar obras de caridad en nombre del difunto (*tzedaká*)⁴⁴. Es usual que la

⁴¹ TAPIA-ADLER, Ana María. "Concepción...ob. cit., págs. 9-10.

⁴² *Ídem.*, pág. 10.

⁴³ COHEN, Esther. "El rito judío...ob. cit., págs. 449-450.

⁴⁴ TAPIA-ADLER, Ana María. "Concepción...ob. cit., pág. 10.

oración obligada por el deudo durante el año completo de luto, como emotiva alabanza al Soberano del Mundo, sea la siguiente:

Sea su glorioso nombre bendecido eternamente. Exaltado, venerado y alabado, sea el nombre del Santo, Bendito Él. Su gloria es inefable e infinita. Su magnificencia es superior a toda expresion humana. Amén⁴⁵.

Se observa entonces como el judaísmo medieval trata conceptos y prácticas religiosas que datan hoy día de más de dos mil años, por lo que el judaísmo revela un conocimiento similar al de la psicología moderna respondiendo a las necesidades psicológicas del doliente y ayudándolo a su reincorporación a la vida cotidiana⁴⁶. Aun así, llama especialmente la atención la cantidad de ritos funerarios que posee el pueblo hebreo para honrar a sus muertos, lo que hace pensar que poseen una mentalidad colectiva donde la muerte es una constante y una idea natural del ser, impregnada ya en su religiosidad, a la que hay que ofrecer una respuesta o una aceptación concisa para poder proseguir con el día a día.

3.2. Tipología de cementerios y sepulturas

Una vez se han conocido los principales rituales hebreos relacionados con la muerte en época medieval, queda definir el último de ellos: el enterramiento. De hecho, es común acompañar al muerto a la última morada, cumpliendo así uno de los preceptos más importantes en el judaísmo. Tan importante es este precepto de acompañar al cortejo fúnebre que en algunos casos se permitía interrumpir el cumplimiento de otros preceptos religiosos. Camino hacia la tumba, se recita el Salmo 91 y la procesión se detiene 7 veces durante el camino. Por último se da lugar a la sepultura o *kevrá*. Los familiares y amigos, en señal de respeto y cariño, ayudan a llenar la fosa, colocando tres paladas de tierra mientras pronuncian la frase *Ki afar atá...* (porque polvo eres...). Se leen entonces capítulos de Salmos y oraciones alusivas y los dolientes recitan el *kadish* que es la oración que se recita cuando se está de duelo o cuando se recuerda la memoria de un ser querido, y forma parte de la liturgia general, tanto que su significado es «satisfacción» fortificando la fe por Dios⁴⁷.

Ahora bien, el individuo que ha fallecido acaba enterrado en el cementerio judío que responde a la necesidad que tiene la comunidad de disponer de un lugar inviolable donde el cuerpo pueda descansar en paz en espera de la resurrección. El cementerio llegó a tener tanta importancia para el pueblo hebreo que en algunas ocasiones se adquiría con anterioridad a

⁴⁵ COHEN, Esther. "El rito judío...ob. cit., pág. 450.

⁴⁶ TAPIA-ADLER, Ana María. "Concepción...ob. cit., pág. 15.

⁴⁷ *Ídem.*, pág. 8.

la propia sinagoga. Normalmente se situaban a las afueras de las ciudades y pueblos, si bien algunas necrópolis se encontraban bastante aproximadas a los muros, lo que intervenía en el desarrollo del núcleo poblacional. Generalmente, el cementerio judío se estructuraba con un muro comprendiendo así un espacio cerrado, empero era un muro débil e inútil contra las no poco frecuentes agresiones que se conocen por algunas fuentes documentales. También en términos generales, los cementerios poseían un sector más antiguo a partir del cual se iría ocupando el espacio disponible con nuevas tumbas, cada vez más próximas unas a otras, en un intento de aprovechar al máximo el espacio útil. Las localidades más importantes podían disponer de más de un cementerio en función de las necesidades concretas, por ejemplo el volumen de la población que acogían⁴⁸.

Con relación al uso funerario, el cuerpo sepultado o enterrado se encuentra en general en decúbito supino, con los brazos extendidos a lo largo del cuerpo o doblados sobre distintos puntos. Solo excepcionalmente aparecen cruzados los brazos sobre el pecho. La cabeza suele estar inclinada bien sobre el hombro derecho o el izquierdo. Los cadáveres están orientados con los pies hacia Levante, y se llega a esclarecer que algunas cabezas están orientadas hacia el Norte⁴⁹. Es decir, la orientación de los enterramientos hebreos en época medieval suele ser de cabeza al Oeste y los pies hacia el Este, orientación implicada por la propia doctrina que dicta que la posición del cadáver debe mirar hacia el Este para que cuando llegase la resurrección de la carne lo primero que divisara fuera el Oriente⁵⁰. En otro orden de asuntos, estos enterramientos no presentan ajuares o en caso de haberlos son precarios limitándose a algunos anillos de oro, plata o bronce, con o sin inscripción, decorados con elementos vegetales, figurativos o simplemente motivos en zigzag. Otros objetos de adorno aparecen con relativa frecuencia en las necrópolis hispanas: colgantes, pendientes, zarcillos, cuentas de collar y otros adornos, cerámica o clavo⁵¹.

De hecho, la ausencia de piezas indumentarias no fundibles en la mayoría de los enterramientos indica que debieron ser enterrados desnudos o con simple sudario, que junto con la casi total ausencia de objetos prueba la idea de no interponer entre el difunto y la naturaleza ningún elemento o buscar la igualdad de todos los hombres⁵². Por el exterior se

⁴⁸ CASANOVAS MIRÓ, Jorge. "Notas sobre la arqueología funeraria judía en época medieval". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología*, 6 (1993), págs. 293-295.

⁴⁹ *Ídem.*, pág. 295.

⁵⁰ PÉREZ HERRERO, Enrique. "Apuntes para el estudio de las necrópolis judías de época medieval o ensayo de tipología sepulcral". *Sefarad*, 2 (1978), pág. 339.

⁵¹ CASANOVAS MIRÓ, Jorge. "Notas sobre...ob. cit., pág. 295.

⁵² PÉREZ HERRERO, Enrique. "Apuntes para...ob. cit., pág. 340.

señalaba la sepultura mediante una lápida con inscripción que normalmente se colocaba al cumplirse un año del sepelio, si bien en algunos casos esto no era posible pues las autoridades cristianas solían prohibir las inscripciones en piedras funerarias, como fue el caso de Carpentras. Tampoco se debe descartar la existencia de epitafios sobre materiales perecederos como la madera⁵³. Hoy día se sabe que el cementerio judío medieval de Toledo pudo poseer al menos unas 84 lápidas funerarias⁵⁴. Lo cierto es que la ausencia de lápidas con inscripciones hebreas en contexto funerario es usual y si se conociera facilitaría sin duda el análisis de la cultura de la muerte de los judíos medievales⁵⁵.

El estudio de estas necrópolis judías si ha podido especificar un cuadro de tipologías de los sepulcros, en el que se demuestra que en su mayoría se pueden encontrar sepulcros en cueva; sepulcros antropomorfos con lascas o sin ellas; sepulcros contorneados por cantos rodados en todo su perímetro o solo en su cabecera; sepulcros trapezoidales; lucillos, que son bóvedas de medio cañón en ladrillos unidos con cal, y que son excepcionales del cementerio judío de Toledo; sepulcros en cajas; y por último enterramientos en parihuelas, que son ataúdes tan sencillos que no han dejado grapas angulares ni herrajes complementarios⁵⁶. Sin embargo, estas tipologías sepulcrales son las más comunes no las únicas, por ejemplo en el cementerio del Cerro de la Horca existe una covacha lateral y escalonada con cierre de madera; así que hay que tener en cuenta la existencia de algunas excepciones sepulcrales⁵⁷.

En definitiva, en el caso judío se advierte una ausencia general de restos epigráficos o ajuares en las tumbas que dificulta establecer una adscripción concreta, lo que hace que estos enterramientos puedan no diferir mucho de otras tradiciones religiosas. Aun así, aunque no exista mucha información escrita sobre el enterramiento judío histórico, algunos preceptos de la Biblia en esa materia como la existencia de tumbas familiares (Gen 23), la preferencia por ser enterrado junto a algún ancestro o familiar (Gen 49:29), la ausencia de cremaciones (Jer 34:5) o el uso o no de ataúdes según los casos (2 Sam. 3:31; Gen 50:26), son aspectos que pueden encontrar reflejo en el registro arqueológico, con las reservas que su interpretación conlleva⁵⁸. Con todo, se espera que tras estas declaraciones aproximadas

⁵³ CASANOVAS MIRÓ, Jorge. “Notas sobre...ob. cit., pág. 296.

⁵⁴ PÉREZ HERRERO, Enrique. “Apuntes para...ob. cit., pág. 345.

⁵⁵ RUIZ TABOADA, Arturo. “El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo) y el problema del contacto con otros cementerios”. *Sefarad*, 1 (2016), págs. 155-156.

⁵⁶ PÉREZ HERRERO, Enrique. “Apuntes para...ob. cit., págs. 333-339.

⁵⁷ RUIZ TABOADA, Arturo. “El límite sur...ob. cit., pág. 156.

⁵⁸ *Ídem.*, pág. 157.

se tenga una noción general de lo que representa el rito del enterramiento para el pueblo judío durante la Edad Media.

4. Testamentos judíos medievales

En términos generales, el testamento medieval era el documento que servía al hombre para despojarse de lo material a la vista de la muerte y prepararse para el Más Allá, siendo necesario para este tránsito un «aparejamiento», una conciliación, con la divinidad. Esta relación con la divinidad viene dada del ámbito cristiano que englobaba la realidad medieval. En cuanto a su aspecto legal, el testamento medieval estriba en la presencia de un escribano, testigos y ejecutores de la voluntad del otorgante; de tal forma que el testamento, como institución jurídica, deja su impronta legalista con la imposición de fórmulas claras en cuanto al estado psíquico del testante, una cuestión muy importante en estos documentos⁵⁹. No se trataba solo de un acto jurídico destinado a regular la transmisión hereditaria del patrimonio, sino que también el testamento actuó como un instrumento que permitió al otorgante obrar por su salvación y la de sus antepasados, para así construir una memoria terrenal que transcendía al individuo para abarcar al grupo familiar y social al que pertenecía⁶⁰.

De esta forma, los testamentos no solo mostraban asuntos prácticos relacionados con las disposiciones sobre las posesiones, sino que también establecían la manera en que los fallecidos querían ser recordados y trataban de prolongar su memoria el mayor tiempo posible⁶¹. Esta prolongación de la memoria estaba estrechamente ligada a la dimensión espiritual del estamento que, en términos generales, se componía de una serie de cláusulas donde se declaraba la profesión de Fe, las mandas piadosas e incluso el lugar de sepultura⁶². Y es que el carácter sagrado del testamento en la Edad Media estaba ligado a la búsqueda de la obtención de la merced de Dios, lo que supuso una gran intervención de la Iglesia que llevó a cabo una ardua labor para expandir los sacramentos a todo moribundo para que alcanzara la salvación divina a través de la confesión, la comunión y la extremaunción. Por esta búsqueda algunos testadores introdujeron en sus cláusulas declaratorias aspectos

⁵⁹ CORIA COLINO, Jesús. “El testamento como fuente de estudios sobre mentalidades (s. XIII al XV)”. *Miscelánea Medieval Murciana*, 9 (1982), págs. 195-197.

⁶⁰ PIQUERAS GARCÍA, María Belén. “Testamentos jerezanos en la primera mitad del siglo XV (1413-1448)”. *Revista de Historia de Jerez*, 3 (1997), págs. 54-62.

⁶¹ RAMOS DIAS, Marta Miriam. “In memory ad perpetuum. An analysis of medieval testaments”. *Eikón/Imago*, 1 (2014), pág. 134.

⁶² GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana. *El buen fazer, el buen morir y la remembranza en la sociedad medieval burgalesa (siglos XIII-XV)*. Santander: Publican, 2016. Págs. 19-21.

penitenciales, que convertía al testamento en un acto de penitencia que posibilitaba el descargo de la conciencia⁶³.

Este carácter sagrado que definía al testamento medieval llegó a ser tan importante que tales documentos se convirtieron en un acto religioso vinculante impuesto por la Iglesia bajo, incluso, amenaza de excomunión. El fin último de estos testamentos medievales era el de lograr la organización de la vida familiar y asegurar un lugar en el cielo; donde, además de los pedidos de almas e iluminación, cobraba importancia la ordenación de masas, no solo en el día de la muerte, sino también en los días posteriores al funeral⁶⁴. En definitiva, el testamento medieval poseía, además de su evidente significado económico y social, un carácter sacramental en la práctica, ligado íntimamente a la preocupación por obtener la salvación del alma⁶⁵. Comprendido el carácter sagrado del testamento medieval se entiende como la mayor parte de estos documentos contenían mandas de tipo piadoso que ocupan la mayor parte de estos⁶⁶.

Una vez se ha contextualizado el testamento medieval en la realidad cristiana de entonces, queda por definir el uso que consideraba dar la minoría religiosa judía a tales documentos. Señalar que los judíos medievales, en principio, no estaban obligados a hacer testamento escrito para que se respetara la voluntad del moribundo, pues no se consideraba adecuado que el hombre frustrara el espíritu de la Ley haciendo un reparto diferente del ya instituido en el Pentateuco, que establecía la transmisión de la herencia de padres a hijos (y en su defecto, a las hijas, a los hermanos, a los tíos paternos o al pariente más próximo), así como el derecho de primogenitura que aseguraba al hijo mayor el doble de herencia que los demás. No obstante, esta cuestión comenzó a evolucionar a través del Talmud y la legislación rabínica, hasta que la práctica testamentaria adquirió un carácter sagrado e inviolable. Se puede observar, gracias a los estudios sobre judíos aragoneses, como un importante número de judíos de los siglos XIV y XV hicieron uso de esta facultad, especialmente cuando se hallaron dispuestos a dejar sus bienes a una persona que no era su heredera legítima y a retener el usufructo hasta el momento de la defunción, o bien cuando se encontraban enfermos de gravedad, postrados en cama o en peligro de muerte⁶⁷.

⁶³ CASAMITJANA I VILASECA, Jaime. *El testamento en la Barcelona bajomedieval. La superación de la muerte patrimonial, social y espiritual*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2004. Pág. 13.

⁶⁴ RAMOS DIAS, Marta Miriam. "In memory ad...ob. cit., págs. 136-139.

⁶⁵ CASAMITJANA I VILASECA, Jaime. *El testamento...*ob. cit., pág. 15.

⁶⁶ GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana. *El buen fazer...*ob. cit., pág. 21.

⁶⁷ BLASCO MARTÍNEZ, Asunción. "Mujeres judías zaragozanas ante la muerte". *Aragón en la Edad Media*, 9 (1991), pág. 80.

En todo caso, para que este tipo de documentos fuese válido era necesario que el individuo estuviese en su sano juicio, a fin de poder ejercer libremente su capacidad jurídica. De hecho, al disponer su última voluntad algunos manifestaban su decisión expresa de revocar cualquier testamento o codicilo redactado con antelación; una cuestión que permite averiguar la complejidad de las relaciones familiares en algunos testamentos⁶⁸. Ya una vez llegado el momento de redactar el testamento, en lo referente a la ordenación del destino de sus bienes, los judíos optaban por cuatro procedimientos. El primero era la venta de bienes, en el que los judíos hacían escritura pública de venta de todos sus bienes a sus familiares más cercanos o a un tercero ante notario judío o cristiano. El segundo era la donación de bienes, que fue una práctica poco usual, además en ocasiones las casas o campos donados estaban gravados por treudos (censos). El tercer procedimiento era realizar el testamento ante notarios judíos, quienes se rigieron por el Fuero de Aragón en cuanto a la legítima foral o al usufructo de viudedad, entre otras cuestiones⁶⁹. Pues consistía en dejar a cada heredero forzoso una cosa cualquiera, por lo que el testador quedaba desembarazado de obligaciones y podía dejar sus bienes a quien quisiera⁷⁰.

En este procedimiento ante notario judío, especialmente importante fue el hecho de que, en 1389, por obra de Juan I, se proclamara que un notario judío era suficiente para legalizar todos los contratos individuales y colectivos efectuados por lo miembros de la comunidad hebrea. Y, por último, el cuarto procedimiento consistía en elaborar el testamento ante notario cristiano, en cuyo caso los judíos trataban de ampararse en el principio de «la ley del Estado es la ley», ordenando su última voluntad ante notarios cristianos⁷¹. En este tipo de testamentos, por suerte, se puede conocer en su totalidad la voluntad del testador o testadora en cuanto a la distribución de sus bienes. Incluso hubo testadores que añadieron una cláusula disponiendo que, en caso de que alguno de los beneficiados protestase, éste quedaba desheredado automáticamente y su parte pasaba a engrosar la de los demás herederos⁷².

Estos documentos ante notario se regían por los requisitos contemplados en los llamados testamentos abiertos, por los que el testador o causante manifestaba su última

⁶⁸ BENEDICTO GARCÍA, Eugenio. “Últimas voluntades de judíos aragoneses formalizadas ante notarios cristianos de Huesca”. *Sefarad*, 2 (2011), pág. 438.

⁶⁹ MARÍN PADILLA, Encarnación. “Últimas voluntades judías: testamentos de Duenya Falaquera, Reyna Abenardut y Davit Rodrich (siglo XV)”. *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), págs. 498-500.

⁷⁰ CABEZUDO ASTRAN, José. “Testamentos de judíos aragoneses”. *Sefarad*, 1 (1956), pág. 138.

⁷¹ BLASCO MARTÍNEZ, Asunción. “Mujeres judías...ob. cit., págs. 81-82

⁷² MARÍN PADILLA, Encarnación. “Últimas voluntades...ob. cit., págs. 500-501.

voluntad en presencia de las personas que debían autorizar el acto, quedando enteradas de lo que en él se disponía. De esta forma, se dotaba de plena fuerza probatoria inherente a los actos auténticos y reunía las garantías morales y técnicas con que no contaban los demás testamentos, pues la intervención del notario podía evitar en parte los posibles abusos y coacciones, además de posibles confusiones, deficiencias y oscuridades en la expresión de la voluntad del testador, logrando que el testamento quedase de la manera más precisa y jurídica⁷³. Además del notario, la presencia de los testigos era una pieza clave para legalizar y justificar posteriormente la efectividad del documento. Estos testigos solían mencionarse, como en el caso del testamento de la viuda doña Orosati, de la segunda mitad del s. XV, en el que lega sus bienes y lo firman los testigos Selomoh bar Yom Tob ben Hayyim y David bar Gedalya bar David, además de disponer de una confirmación de otros dos testigos, de lo que se deduce la importancia de éstos en este tipo de actos legislativos⁷⁴.

Así pues, la mayor parte de los testamentos judíos conservados fueron realizados ante notario cristiano, conocidos como testamentos abiertos o nuncupativos, en los que se puede llegar a identificar mandas de distintas finalidades⁷⁵. En todo caso, los testamentos judíos conservados son escasos, y se ha tratado de justificar su inexistencia alegando que algunos judíos a la hora de disponer de sus bienes se decantaron en favor de contratos de venta o donación. Aunque todo induce a pensar que en el siglo XIV los judíos no tenían por costumbre testar ante fedatario cristiano⁷⁶. Un ejemplo de un testamento judío medieval ante notario cristiano es el de Jamila, esposa de Mossé Salero, del 15 de mayo de 1401:

Dia quinta decima madii.

Eadem die, que yo, dona Jaymlla [sic], muler de Mose Salero, jodia de Çaragoça, stando en mi buen seso, etc., lexo a Salamon Salero, fillio mio et agora Salvador de [en blanco] et a Juce Salero, Açach Salero et Azmel Salero, a cada uno dellos XX sueldos por part et por legitima. Item lexo de gracia special al dito Salvador CCCos et LXXX solidos, los quales sian sacados de aquellas cartas que a mi non devidas en la morería de Çaragoça. Item los otros bienes lexo a Juce Salero, Açach Salero et Azmel Salero, que partan por iguales partes, así mobles como sedientes.

Testimonios: JohanVidal et rabi Abraham de Salins.

[*Ad marginem*: in forma]⁷⁷.

⁷³ MOTIS DOLADER, Miguel Ángel. “Disposiciones *mortis causa* de los judíos de Epila (Zaragoza) en el último tercio del siglo XV”. *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989), pág. 476.

⁷⁴ LACAVE, José Luis. “Un testamento hebraico fragmentario de Miranda de Ebro”. *Sefarad*, 1 (1986), pág. 272.

⁷⁵ BENEDICTO GARCÍA, Eugenio. “Últimas voluntades...ob. cit., págs. 439-440.

⁷⁶ BLASCO MARTÍNEZ, Asunción. “Mujeres judías...ob. cit., págs. 82-83.

⁷⁷ *Ídem.*, pág. 108.

A modo de conclusión, en los testamentos judíos medievales, a diferencia de los testamentos cristianos, no existe un protocolo inicial con cláusulas declaratorias de profesión de Fe. Al igual que, en las cláusulas decisorias que recoge el documento, no se incluyen tampoco mandas de tipo piadoso. En otras palabras, la dimensión espiritual que era omnipresente en los testamentos cristianos parece estar ausente en los judíos realizados ante notario cristiano. Estos testamentos judíos medievales sirven para atisbar la visión de la muerte que tenían en aquel entonces pues, conscientes del inevitable final de la vida, elaboraron tales documentos para distribuir sus bienes tras su expiración. De esta forma, tratar la religiosidad judía medieval en lo referente a la muerte y sus recepciones, conlleva enfatizar y definir los testamentos, íntimamente unidos al ámbito fúnebre.

5. La literatura medieval y el tema de la muerte en la religiosidad judía

En el presente apartado se van a tratar distintos géneros de la literatura medieval que son claves para comprender la religiosidad judía medieval y sus nociones del Más Allá. Así, a partir de la contextualización general de la figura del judío en la literatura de entonces, se trabajan los aspectos de la poesía, de las *danzas de la muerte*, de géneros literarios ligados a lo medicinal, a lo filosófico y a lo antijudío, para finalizar con la representación de la muerte bíblica. De esta forma, a través de todos estos géneros literarios, se abordan aquellos puntos de vista que influyeron en la mentalidad hebrea en lo referente a la muerte.

5.1. La imagen dominante del judío en la literatura medieval

En términos generales, la mayor parte de la documentación medieval que ha perdurado durante siglos tiene como sujeto emisor y sujeto receptor a las personas, grupos o instituciones que ostentan el poder, como son el rey, la Iglesia, los nobles o los concejos. Por esto, la información aparece matizada por la mentalidad de los grupos dirigentes medievales que controlaban la escritura, entendida como manifestación material de la ideología. Son estos grandes poderes los que poseían cancillerías y escribanías, los que ordenaban la emisión de cartas y los que decidían la conservación de los documentos que deseaban en la forma que lo estimaban oportuno⁷⁸. Lo que significa que la producción literaria se encontraba enmarcada en la religión cristiana que influía en todas las capas sociales del

⁷⁸ GARCÍA DÍAS, Isabel; DÍEZ DE REVENGA TORRES, Pilar. “Problemas lingüísticos en los copistas medievales, I”. *Anales de filología hispánica*, 2 (1986), pág. 10.

Mundo Medieval, primando entonces la documentación y las obras cristianas⁷⁹. En este contexto, las dos minorías sociales más importantes, la musulmana y la judía, se quedaron en un segundo plano, aunque también participaron en la actividad literaria, con menor repercusión en la Historia de las Mentalidades que la labor cristiana.

La literatura medieval es una importante fuente para conocer la otredad del judío que construye el cristianismo medieval. Ante todo, es visto como la personificación de un mal existente que contradice al «buenismo» cristiano. Normalmente las representaciones giraban en torno a la acusación de deicidio que se tradujo en la transformación del judío en una especie de representación simbólica del mal. En definitiva, hacia el pueblo hebreo en general se daba lugar a la personificación del mal, utilizando la imagen del mal judío para enaltecer la importancia de la cultura religiosa cristiana⁸⁰.

Es repetitiva la asociación de los judíos con lo malo, lo inmoral y lo sacrílego, recordando continuamente al cristiano que fueron los judíos quienes dieron muerte a Cristo. Llegan incluso a ser caracterizados con los atributos del diablo en su maldad y desprecio a la religión cristiana⁸¹. Es común que se caractericen con el mal para resaltar la bondad cristiana como ocurre en las *Cantigas de Santa María* (siglo XIII) donde se enfatiza la bondad de la Virgen que se apiada incluso de los judíos que causaron la muerte de su Hijo. Se evidencian en estas Cantigas imágenes de judíos con actitudes indignas de un cristiano, propias de su condición, como servidores del diablo (Cantiga, 109):

un judeu os conjurou [a los demonios] por Deus
que dissesen porque os judeus
non fillavan. Diss'un demo: "Ca meus
sodes e punnades de me servir
Por esto non vos fazemos mal,
ca sodes todos nossos sen al;
[...] (ctga. 109, vv. 35-41)⁸².

Se aprecia perfectamente la imagen maligna del judío en tales obras medievales de cosmovisión cristiana, pero no corresponden con la justa realidad de aquel entonces. El judaísmo llegó a jugar un papel fundamental en las tareas de recuperación del pensamiento

⁷⁹ CARMONA FERNÁNDEZ, Fernando. *La mentalidad literaria medieval (siglos XII y XIII)*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2001. Págs. 68-70.

⁸⁰ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. "La imagen del...ob. cit., págs. 36-37.

⁸¹ FIDALGO FRANCISCO, Elvira. "Consideración social de los judíos a través de las *Cantigas de Santa María*". *Revista de Literatura Medieval* VIII (1996), pág. 98-103.

⁸² *Ídem.*, pág. 98.

y la ciencia greco-árabe durante el s. XIII y buena parte de la Edad Media, no solo como intermediario en las labores de traducción, factor cultural de primer orden, sino mediante la profundización y aporte de nuevas visiones y conocimientos, cuya red de comunicaciones entre las distintas comunidades judeoeuropeas facilitó. Incluso surgió la figura del escriba hebreo afamado cuya misión requiere una especial preparación y un reconocimiento de su moral íntegra por parte de toda la comunidad, que fueron, además, partícipes de prácticas cristianas del libro; lo que condujo en algunas ocasiones a la conversión del artista judío, entendida como única vía de escape y garantía de prosperidad⁸³. A pesar de todas sus aportaciones, el judaísmo no pudo evitar el rigorismo antijudío que solo reforzaba la discriminación y segregación de los judíos.

En definitiva, el judío se encontraba en una posición desventajosa pues era repudiado por las demás comunidades religiosas y su realidad social se limitó a quienes compartían la cultura judía, por lo que no se vio provisto de los suficientes medios como para hacerse notar en la literatura. Con todo, existe una participación judía en la producción literaria medieval, de la que se va a dar cuenta en el presente ensayo. Como se puede observar, el tema de la muerte abarcaba una posición predominante en la literatura medieval sobre los judíos, en especial debido a la acusación de deicidas, lo que hacía que fuese una constante en la mentalidad hebrea medieval el tener que lidiar con nociones del Más Allá cristiano donde, en general, los judíos eran precisamente condenados en el infierno.

5.2. Poesía hebrea medieval relacionada con la muerte

Entre los géneros literarios hebreos ligados al ámbito fúnebre destaca la poesía. Conviene advertir que, en términos generales, los judíos medievales recurrían a la lengua hebrea bíblica para elaborar sus poemas, ya que era su propia lengua sagrada y la que encarnaba el ideal de belleza lingüística; aunque pudieron existir excepciones, pues algunos judíos escribieron poesía en árabe clásico o en otros idiomas, siempre dependiendo de contextos específicos⁸⁴. Por esta razón, son pocos los poemas que han podido estudiarse del todo, aunque hoy día se pueden explicar algunos detalles de la poesía hebrea medieval ligada al ámbito de la muerte. En estos términos, en la poesía judía medieval los temas sobre el carácter circular y sin propósito de la vida, así como la inevitable muerte o destino final en

⁸³ ESPINOSA VILLEGAS, Miguel Ángel. "El judaísmo y los saberes medievales: arte y ciencia para la Europa moderna". *Cuadernos del CEMYR*, 26 (2018), págs. 185-195.

⁸⁴ SEIJAS, G. *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid: Editorial Trotta, 2014. Pág. 387.

el viaje del hombre, eran recurrentes, e incluso intemporales, ya que se encuentran muy extendidos en las propias Escrituras Sagradas⁸⁵.

De esta forma, las descripciones sobre el destino del cuerpo están bien documentadas en las primeras fuentes rabínicas, principalmente como parte de la leyenda de «Juicio y castigo en la tumba», donde se exponía el destino que espera al pecador después de la muerte y donde se concibe el sufrimiento corporal que aguantará como una especie de purificación o expiación. Muchas de estas fuentes rabínicas tratan o mencionan al Ángel de la Muerte. Esta literatura hebrea sobre la muerte servía como medio para mover al público al arrepentimiento. Dentro de este ámbito literario, el tema de la putrefacción del cadáver solo se insinúa ocasionalmente, y cuando ocurre permanece vinculado a piezas pesimistas de carácter ético⁸⁶.

Curiosamente, un número significativo de ocurrencias literarias con la temática del consumo corporal se basan en sermones de reprensión o se relacionan con ellos; ejemplo de esta cuestión es la segunda *maqama* de Judá-al-Jarizi (+ s. XIII) en su *Sefer Tahkemoni*, escrito entre 1215 y 1235, donde un popular predicador ofrece un sermón de reprensión. Después de llamar y advertir a la audiencia sobre las vanidades del mundo y llamando a los oyentes a llorar, abandonar el pecado y a arrepentirse, el predicador proclama que vean dónde están sus padres y que reflexionen sobre su destino final. Su advertencia es la siguiente:

Inhale the reek of the rancid cheek, see the ghost of the cracked flesh
squirm under the soft cover of the worm. Follow the grey-white track of
maggots winding through the skull and chest and back. See how they drip
like wine about the memory of the lip; see the hot grip of larvae about thigh
and hip. . . . Find dung where swelled the lusty lung; and the eye find dry,
as well the brain, the heart, and each moist part. About the body's rolling
shape observe the worm's slow rape, while in the ribs' lax cage the beetles
rage⁸⁷.

⁸⁵ PRATS, Arturo; ALFONSO, Esperanza. "A Hebrew Penitential Poem (*Tokhaḥah*) in the Macabre Style". *Medieval Encounters*, 14 (2008), pág. 103.

⁸⁶ *Ídem.*, págs. 103-104.

⁸⁷ *Ídem.*, págs. 104-105. Cuya posible traducción es "Respire el hedor de la mejilla rancia, vea el fantasma de la carne agrietada y retorcida bajo la suave cubierta del gusano. Sigue el rastro grisáceo de los gusanos que atraviesan el cráneo, el pecho y la espalda. Mira cómo gotean como vino sobre el recuerdo del labio; mira el agarre caliente de las larvas sobre el muslo y la cadera... encuentra estiércol donde se hinchó el pulmón lujurioso; y el ojo se encuentra seco, así como el cerebro, el corazón y cada parte húmeda. Sobre la forma de rodar del cuerpo, observe la lenta violación del gusano, mientras que en la jaula laxa de las costillas se desatan los escarabajos".

Así se describían los cadáveres podridos de los antepasados. De hecho, en la tradición judía se hicieron populares las ideas escatológicas en los sermones que se basaron en la noción de castigo en la tumba, usándolo como un medio efectivo para recordarle al individuo su inminente muerte y convencerlo de la necesidad de arrepentirse⁸⁸. Uno de los poemas hebreos medievales más importantes es el que contiene el manuscrito misceláneo alojado en la Biblioteca El Escorial en Madrid, tratándose de un poema anónimo y sin fecha concreta, aunque se sabe que es anterior al 1500. Este poema comienza con un orador alzando la voz y dirigiéndose a su audiencia en términos personales pero universales. Independiente de su condición, estado y riqueza, el hablante recuerda que el hombre pronto y de repente tendrá que confrontar a Dios en su hora final. Siguiendo los versos iniciales, la persona poética desvía el foco de la advertencia para describir, con todos los detalles posibles el proceso de descomposición y corrupción que el cuerpo sufrirá en la tumba. Esta larga descripción en primera persona se elabora y expande sobre un dicho rabínico planteado en los versículos 3 y 4, sobre la inexorabilidad de la muerte del hombre. La composición se cierra con una nota sobre el arrepentimiento, rogándole a Dios que le salve de su destino⁸⁹.

Cabe citar que las dos cuartetas de apertura del poema incorporan la mayoría de los elementos clásicos en la literatura medieval de penitencia y amonestación, con un tono de reprensión, mencionando incluso al Ángel de la Muerte que tomará el alma del que deja este mundo, quien inevitablemente tendrá que confrontar a Dios. Otro poema hebreo medieval que trata el ámbito de la muerte es el de Isaac B. Abraham ha-Gorni (s. XIII), *Le-ḥishqi hineni holekh letannot*, donde se expone el contraste entre la alegría de vivir y la repentina llegada de la muerte, para después llorar la pérdida de toda la alegría pasada y finalmente describir el destino que sufrirán determinadas partes de su cuerpo, ropa y lura fuera de la tumba⁹⁰. El autor recrea el destino que sufrirá su cuerpo en la tumba de una manera juguetona y muy sarcástica, como demuestra el siguiente pasaje:

From afar they will bring merchants to carry
the dust of my tomb as facial powder,
The wood of my coffin to barren women
that they may give birth to daughters and sons.
My maggots they will prepare that the stutter
and dumb may speak in seventy languages. . . .
All my limbs will turn into relics,

⁸⁸ *Ídem.*, pág. 107.

⁸⁹ *Ídem.*, págs. 99-100.

⁹⁰ *Ídem.*, págs. 117-119.

my clothes will be kept in a safe⁹¹.

Gracias a estos ejemplos se puede conocer la visión del judío medieval de la muerte, reflexionando sobre ella en estos poemas de ámbito fúnebre. En todo caso, son pocos los ejemplos que han podido conservarse de poesía judía y, además, aún lo son menos los que tratan la temática del Más Allá, lo que hace que sea difícil establecer un estudio que clarifique los rasgos comunes de este tipo de literatura funeraria. Aun así, existe otro ejemplo que puede ayudar a complementar el presente ensayo gracias al comentario de su contenido. Se trata del poema *Lamentación del alma ante la muerte*, de autor anónimo y de una fecha desconocida, aunque se tiene la certeza de que debió de ser escrita en la primera mitad del siglo XIV por los rasgos lingüísticos y métricos que presenta⁹². Sin embargo, en este ensayo no interesan los aspectos métricos y lingüísticos, sino todo aquello que tenga que ver con la visión judía del Más Allá, y por ello se va a proceder al comentario analítico del contenido del poema.

Para abordar el poema de forma clara y concisa se van a tratar tres ejes fundamentales que pueden servir de soporte para el futuro estudio del contenido de la obra, y son los siguientes: el primer eje que vertebra el poema es el reiterado ruego a Dios, creador del alma, para que a pesar de los pecados que ha cometido el individuo, actúe como un redentor del alma que le ruega el perdón; el segundo eje vertebrador trata de solicitar la piedad de Dios preguntándose qué hará el alma tras la muerte del cuerpo, pues se trata de un futuro incierto como bien indica en la octava estrofa: «Hora, ¿yo que faré,/ e qué comidiré,/ o qué quenta daré/ d'aquesta alma mía?»⁹³. El tercer y último eje que vertebra el poema trata del arrepentimiento del individuo ante los pecados cometidos en vida, pues ve como se acerca la muerte y lo solo que estará bajo tierra, y es cuando se da cuenta de que necesita el perdón de su alma por pecar de falso y mentiroso: «Pequé, falso, e mentí,/ e siempre creí en ti;/ perdona tú a mí,/ yo a ti tornaré»⁹⁴.

⁹¹ *Ídem.*, pág. 120. Cuya posible traducción es “Desde lejos traerán mercaderes para llevar el polvo de mi tumba como polvo facial. La madera de mi ataúd para mujeres estériles para que puedan dar a luz hijas e hijos. Mis gusanos prepararán que el tartamudo y tonto pueda hablar en setenta idiomas... Todas mis extremidades se convertirán en reliquias, mi ropa se guardará en una caja fuerte”.

⁹² DÍAZ-MAS, Paloma. “Poesía medieval judía”. En: M. HASSÁN, Iacob; IZQUIERDO BENITO, Ricardo (coords.). *Judíos en la literatura española*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2001, pp. 29-55. Pág. 39.

⁹³ *Ídem.*, pág. 49.

⁹⁴ *Ibidem.*

El contenido de este poema, como se puede apreciar, es del todo insólito en la poesía romance de la época medieval, aunque no era nada raro en la poesía hebrea sinagogal a partir del siglo IX, donde se elaboraba una meditación sobre la pequeñez del hombre, la enormidad de sus pecados y la inminencia de la muerte, que constituyen los tópicos característicos de la *selihá*, poesía penitencial propia para salmodiarse en los días de ayuno y penitencia del calendario judío, sobre todo en los llamados *yamim noraim* o «días tenebrosos», entre las festividades de *Ros hasaná* y *Yom Kipur*⁹⁵. En definitiva, gracias a todos los aspectos que posee el poema sobre el Más Allá en la religiosidad judía medieval, presenta tanta importancia para este ensayo. Sin olvidar que la poesía judía medieval, en general, muestra expresiones de religiosidad que otras literaturas no pueden representar por la falta de tonalidad, sentimiento y religiosidad.

5.3. Las Danzas de la muerte y su implicación en la mentalidad hebrea medieval

Antes de explicar la implicación de la minoría judía medieval en el arte iconográfico de las *Danzas de la muerte*, conviene establecer una explicación general que las defina correctamente. Por *Danza de la Muerte* se debe de entender una sucesión de texto e imágenes presididas por la Muerte como personaje central, y que, en actitud de danzar, dialoga y arrastra uno por uno a una relación de personajes en su mayoría representativos de las diferentes clases sociales. Cada una, compuesta generalmente por imágenes y texto, tiene su propio universo estético⁹⁶. El origen de estas *Danzas de la muerte* constituye hoy día un enigma para la crítica medievalista, con un problema de triple índole. El primer frente es el hecho de tratar con un *corpus* considerable de textos de todo tipo, desde obras específicas del género hasta las emparentadas, con un gran derivado de obras. El segundo comprende la diversidad de materiales empleados y la divulgación literaria tan rápida y extensa que hace que sea casi imposible determinar el hilo conductor de determinadas creaciones. El tercer y último problema es el hecho de que sea un género interdisciplinar, pues al tener tantas vías y recursos alternativos hace que en su conjunto conformen el nacimiento del género⁹⁷. Como bien defiende Kerkhof:

⁹⁵ DÍAZ-MAS, Paloma. “Un género casi perdido de la poesía castellana medieval: la clerecía rabínica”. *Boletín de la Real Academia Española*, 73 (1993), pág. 333.

⁹⁶ INFANTES, Víctor. *Las Danzas de la Muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1997. Pág. 21.

⁹⁷ *Idem.*, págs. 33-34.

Se juntan los temas de la igualdad de los hombres hasta la muerte, de la *vanitas* y brevedad de la vida y del terror que la muerte provoca, los cuales son lugares comunes con una larga tradición con la literatura occidental europea⁹⁸.

En lo que respecta a la minoría judía en este tipo de obras cabe decir que las víctimas de la muerte en estas *danzas macabras* representaban a la humanidad entera, desde los grados más altos de las jerarquías eclesiásticas y civil a los grados más bajos de la sociedad, donde se encontrarían los judíos, generalmente representados por el rabino⁹⁹. De esta forma, en la *Danza macabra* la Muerte se lleva primero a los más grandes, entendidos como presas más succulentas, y desciende a través de los peldaños de toda la escala social para llevarse a todos, incluyendo a los miserables, marginados y minorías étnico-religiosas, donde se encontraban los judíos, junto con paganos, turcos, etc. En estos términos se ha intentado relacionar las *Danzas de la muerte* con la existencia del Ángel de la Muerte, apodado el *exterminador*, muy importante en algunas corrientes del pensamiento religioso semita, llamado Azrael entre los judíos y Malac al Marti entre los musulmanes¹⁰⁰.

De hecho, para ejemplificar la aportación judía en este género, la relación de la *Danza macabra* con el ángel *exterminador* resulta particularmente intensa en el manuscrito aljamiado hebraico de la Biblioteca Palatina de Parma y en un fragmento manuscrito que sobre este asunto se conserva en el Archivo de la Catedral de Segovia. Tan importante fue la aportación judía que hoy día está fuera de toda discusión que algunas de las ideas que inspiraron los temas macabros del arte cristiano hispano de los siglos XIV y XV proceden del mundo judío, asumidas de forma directa o indirecta a través del Antiguo Testamento y del pensamiento rabínico¹⁰¹. Sin embargo, hoy día se desconoce si los judíos practicaron la elaboración de las *danzas de la muerte*, pues se advierte en la definición de este tipo de obras una cúpula cristina que la trabaja en profundidad.

Aun así, de la religiosidad hebrea medieval se han podido conservar dos *danzas de la muerte*, donde el tema central sigue siendo la cuestión de que nadie puede escapar de la muerte, así como tampoco se sabe cuándo llegará, mientras que la muerte parece estar

⁹⁸ NÚÑEZ FLORENCIO, Rafael; NÚÑEZ GONZÁLEZ, Elena. *¡Viva la muerte! Política y cultura de lo macabro*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2014. Pág. 109.

⁹⁹ MORREALE, Margherita. "Dança General de la Muerte". *Revista de Literatura Medieval*, 3 (1991), pág. 22.

¹⁰⁰ GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert. "La iconografía de los macabro en Europa y sus posibles orígenes clásicos y orientales. Algunas manifestaciones en el arte español de los siglos XIV, XV y XVI". *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 21 (2019), págs. 25-35.

¹⁰¹ *Ídem.*, págs. 35-36.

personificada con diversas características. Hoy día se conoce una *danza de la muerte* que dispone de una doble versión, pues por un lado se encuentra la versión aljamiada en hebreo y por otro lado la versión Escorial con caracteres latinos. En la versión aljamiada se encuentran los mismos elementos que definen un texto cristiano, pero el mismo hecho de que exista una versión hebrea aljamiado de esta obra hace pensar que debió de haber sido escrita, o al menos destinada, a una audiencia que tenía una herencia judía, lo que ha creado una proliferación de dudas y debates sobre cómo encajaría este asunto en la cultura de los judíos medievales¹⁰².

Sin embargo, existen algunos sesgos que capacitan al investigador catalogar este texto, pues la elección de la escritura hebrea, la inclusión y exclusión del rabino, alfaquí, bedé y cerdo, junto con las formas de aludir a Dios, ofrecen ejemplos concretos de cómo un converso, o cripto-judío, modificó el contenido de un texto preexistente para satisfacer mejor sus necesidades, para complementar la voz de un converso. En esta versión la ausencia del rabino y el alfaquí, así como la referencia al consumo de carne de cerdo, elimina cualquier otra religión además del cristianismo de la versión hebrea aljamiado de *Danza de la muerte*¹⁰³. De esta forma, y en modo de conclusión, las *danzas de la muerte*, aunque pertenecían a la realidad cristiana de entonces, tuvieron un cierto protagonismo en el mundo judío medieval, sobre todo en cuanto a las influencias que esta minoría ejerció en este tipo de obras, en los particularismos que presentan las escasas obras realizadas por judíos y, ya en el aspecto global, como la figura hebrea era representada en las *danzas de la muerte* desde la perspectiva de iconografía fúnebre de las clases más bajas llevadas igualmente por la muerte.

5.4. Géneros escritos determinantes en la percepción del Más Allá en la religiosidad hebraica

Para poder abordar todos los puntos de vista de la literatura medieval ligada a la religiosidad judía sobre el Más Allá, es necesario recalcar algunos géneros u obras de especial interés para el presente estudio. En primera instancia, hay que matizar la importancia de las obras filosóficas donde se expresaba la dualidad del alma y del cuerpo,

¹⁰² HAMILTON, Michelle. "Text and context: a Judeo-Spanish version of the *Danza de la Muerte*". En: ARONSON-FRIEDMAN, Amy; B. KAPLAN, Gregory (eds.). *Marginal voices: studies in converso literature of medieval and golden age Spain*. Leiden – Boston: BRILL, 2012, pp. 161-181. Págs. 165-171.

¹⁰³ *Ídem.*, pág. 172.

entre otras materias del espíritu, como bien se argumentó en el primer punto del presente ensayo. Entre las obras hebreas de filosofía medieval destacan especialmente las elaboradas por Maimónides (+1204), quien reflexionó sobre el mundo y sobre Dios, realizando también una interpretación propia de los textos sagrados. Este autor tuvo un especial interés en el Más Allá con algunas obras relacionadas a esta temática, como su *Guía de perplejos*, donde intentó explicar la Biblia con la hermenéutica racional para aclarar el verdadero sentido, incluido el sentido de la vida y de la muerte. También hubo otros judíos medievales que trataron estos temas en sus obras, como Abraham Salom (+1492), quien trató, entre otras cuestiones, de la espiritualidad, los atributos divinos, el conocimiento de Dios, la providencia, la estructura del universo, la profecía o la inmortalidad del alma¹⁰⁴. Se observa entonces la enorme importancia que tuvo la filosofía hebrea medieval en el entendimiento del Más Allá.

Otro de los grandes ámbitos de producción textual judía fue la literatura médica donde tenía cabida el tema de la muerte y la reflexión sobre el Más Allá. De hecho, a lo largo del siglo XII, la profesión de médicos pasó a ser monopolio casi exclusivo de los hebreos, hasta que ciertos sectores urbanos de la sociedad cristiana pudieron formarse en las incipientes aulas universitarias¹⁰⁵. De esta forma, los judíos apenas produjeron obras de medicina propias hasta el siglo XIV, tomándola como un arte, una ciencia que procuraba recuperar la salud mediante procedimientos naturales, pero sin perder de vista el macrocosmos, el universo, la espiritualidad del moribundo, etcétera¹⁰⁶. En realidad, los conceptos sanitarios que poseían los judíos procedían de la medicina y filosofía griega (*Física* de Aristóteles) y árabe, así como de los libros sagrados. El ser humano es concebido como un todo compuesto de espíritu, alma y cuerpo¹⁰⁷. A modo de ejemplo, se tiene constancia de que Maimónides fue uno de los médicos judíos más importantes de la Edad Media, aunque también tuvo suma importancia el libro medicinal atribuido a Abraham ibn Ezra (+1167)¹⁰⁸. Durante los siglos XIII a XV la minoría judía seguía manejando obras

¹⁰⁴ LOMBA, Joaquín. "Filosofía judía medieval". En: MATE, Reyes; FORSTER, Ricardo (eds.). *El judaísmo en Iberoamérica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp. 91-122. Págs. 100-112.

¹⁰⁵ HERNÁNDEZ, Adriana. "Los judíos y la medicina. Una profesión en dos contextos". *Cuadernos Judaicos*, 36 (2019), pág. 73.

¹⁰⁶ BLASCO, Asunción. (s. f.). "Judíos y Medicina". *La Espiral, Espacio para el pensamiento y la cultura del valle del Ebro*, págs. 1-4.

¹⁰⁷ HERNÁNDEZ, Adriana. "Los judíos... ob. cit., pág. 75.

¹⁰⁸ BARKAI, Ron. "Perspectivas para la historia de la medicina judía española". *Espacio, Tiempo y Forma*, 6 (1993), pág. 479.

escritas en árabe y haciéndolas circular entre las aljamas de Castilla y Aragón, dejando ver el interés por esta materia médica¹⁰⁹.

También hay que tener en cuenta otras obras hebreas medievales ligadas al ámbito fúnebre que tienen que ver con algunos episodios históricos, conformando algunas obras históricas o crónicas medievales. Importante en este caso fue el episodio de las cruzadas, sobre todo la Primera Cruzada, sobre la que se elaboraron listas detalladas de los judíos que fallecieron en los ataques, elegías para ser recitadas en memoria de las víctimas de la furia de los cruzados, discusiones legales de cuestiones relativas a la persecución y relatos morales destinados a dar ejemplo del correcto comportamiento judío. Asimismo, existen tres crónicas hebreas bastante originales que contienen descripciones largas y detalladas de los ataques y sus atacantes, de los esfuerzos para defenderse de la comunidad judía y de los martirios en masa cuando todo fracasó. De hecho, existen documentos medievales hebreos que tratan del suicidio respecto a estos episodios históricos, donde se encuentran informes de judíos que muestran la extrema disposición hacia el martirio con la buena voluntad de matarse unos a otros, pues era más soportable que uno mismo, y fue una práctica muy común en el ambiente tenso del siglo XI y principios del siglo XII¹¹⁰.

Sin embargo, la mayor parte de la producción literaria medieval corrió a cargo de los cristianos, que se afanaron en perfeccionar una literatura apologética exclusivamente antijudía, sobre todo en los últimos siglos de la Edad Media. El discurso antisemita estuvo presente en la Edad Media, pero en el año 1100 la suerte de los judíos estuvo lejos de ser uniformemente favorable. A partir de entonces, con el reforzamiento del sistema feudal, se empezó a considerar a esta minoría étnico-religiosa como un pueblo fuera de la sociedad. Se incrementó la violencia contra los judíos, actuando la literatura como una verdadera canalizadora del odio al *otro* judío. Prueba de la crueldad del discurso textual antijudío es la obra del cluniacense Pedro el Venerable (+1156), *Adversus Iudaeorum inveteratam duritiam*, donde, desde una perspectiva cristiana, inscribe a esta minoría en la bestialidad,

¹⁰⁹ GARCÍA BALLESTER, Luis. “La actividad intelectual médica de las minorías judía y mudéjar”. En: GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.). *Historia de la ciencia y de la técnica en la corona de Castilla*. Castilla y León: Junta de Castilla y León, Conserjería de Educación y Cultura, 2002, pp. 789-825.

¹¹⁰ SUÁREZ BILBAO, Fernando. 1096. *Los orígenes del antisemitismo en Europa*. Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 2014. Págs. 47 y 199.

comparándolos con perros y otras bestias, pues todo lo que respecta a los judíos es impuro y está mancillado¹¹¹.

La literatura apologética cristiana también ha de relacionarse con el ámbito fúnebre de la religiosidad hebrea pues, en su empeño por acrecentar el odio hacia el *otro* (judío), contribuyó a que esta minoría religiosa afrontase en su día a día la percepción de la dimensión mortal del ser humano. Estas obras antijudías alimentaron la violencia contra los judíos desatada en Europa occidental en aquellos tiempos, y en cuanto a literatura se deben de destacar algunos particularismos. Un paradigma del uso de esta literatura antijudía en la predicación fue el dominico Vicente Ferrer (1350-1419), que se obstinó en conseguir la conversión de los judíos y para ello elaboró una serie de discursos que son el claro ejemplo del antijudaísmo medieval, pues trataba de una discriminación extrema hacia los judíos, usando una serie de recursos judiciales para compelerlos a la conversión; elaborando así unos treinta y tres sermones donde reafirma la condición de los judíos como imposibilitados para ser buenos y por eso merecer el infierno. También el arcediano de Écija, Ferrán Martínez (+ p. m. s. XV) representa un claro ejemplo de la puesta del género de los sermones al servicio de la apología antijudía pues en 1391 elaboró un discurso antijudío que dio lugar a la destrucción de sinagogas y a un ataque masivo a los judíos llevado a cabo por la gente común¹¹².

Entre los predicadores franciscanos tuvo una gran proyección en la literatura la obra de fray Alonso de Espina (+1496), *Fortalitium Fidei* , donde recogió todo un conjunto de tradiciones antijudías medievales en las que la obsesión antiherética se suma a las polémicas teológicas y talmúdicas, las memorias históricas y legales o los relatos criminalizadores. En el contexto ya de la creación del tribunal de la Inquisición, el dominico Tomás de Torquemada (+1498) redactó un memorial en 1490 que reunió las acusaciones más extremas lanzadas contra los judíos: superstición judaica, abominables circuncisiones, lepra contagiosa, herética pravedad, afectada ceguedad, reputados idolatras, etc. Expresiones, por

¹¹¹ ROZAT DUPEYRON, Guy. "Identidad y alteridades: el occidente medieval y sus «otros»". *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, 4 (2000), pp. 27-52.

¹¹² LOSADA M., Carolina. "Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)". *Hispania Sacra*, 132 (2013), págs. 605-627.

otra parte, comunes en la documentación inquisitorial, que también contribuyeron a exacerbar la sensibilidad ante la muerte en el ideario cotidiano de los judíos medievales¹¹³.

Por otra parte, no solo hubo obras literarias en contra de la minoría hebrea, algunos autores trataron de defender a este pueblo en los siglos finales del Medievo. Bien es cierto que se han relacionado con el mundo de los judeoconvertos encumbrados por la monarquía a los obispos. Así es como el Obispo de Cádiz y Cardenal, Juan de Torquemada (+1468), por ejemplo, en su *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* hacía todo un canto a Israel como pueblo elegido. También en defensa de los judíos en general y de los judeoconvertos en concreto, Lope Barrientos (+1469), obispo de Cuenca, estableció que menospreciar a los conversos suponía ir en contra de la doctrina del Salvador, y aplicar las normas del radicalismo anti converso suponía acusar a Cristo y a San Pedro de sacrílego y «non es decir, ca sería manifiesta *eregia*»¹¹⁴. Las obras de los autores señalados hasta aquí supusieron un punto de inflexión en la religiosidad judía de entonces, que tendió a centrarse y a crear una realidad del Más Allá más cercana al día a día de aquella minoría que se veía acorralada por la intolerancia de quienes les rodeaban.

En definitiva, en este apartado se ha intentado llamar la atención sobre aquella literatura que, aunque no trató directamente sobre la visión del Más Allá para los judíos medievales, supuso un determinante en el imaginario judío sobre esta temática. Por ende, la filosofía era del todo imprescindible pues estudiaba la espiritualidad del ser humano, compuesto de cuerpo y alma, en consecuencia, versa sobre el entendimiento de la dimensión moral humana, es decir, del paso del alma al Más Allá y la muerte del cuerpo o contenido físico. Por otro lado, la Medicina como ciencia medieval se encontraba ligada a los judíos, quienes tenían un buen conocimiento de las prácticas sanadoras del cuerpo moribundo, así como sabían de la necesidad del buen cuidado del moribundo para que descansara apaciblemente antes de la última hora cuando el alma dejara el cuerpo. Y, por último, se han introducido aquellas obras de otros géneros que supusieron para los judíos un golpe de gran efecto en su ideario cotidiano, de forma que la muerte pasó a representar una idea central en la religión judía cotidiana como reacción a las múltiples acusaciones infundadas que les obligaron incluso a pensar en el suicidio como alternativa, como fue el caso de las cruzadas.

¹¹³ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones ¿otras «herejías»? (los judíos en el medievo europeo y el especial caso hispánico)”. *Hispania sacra*, 110 (2002), págs. 534-535.

¹¹⁴ *Ídem.*, págs. 546-548.

Con todo, se puede afirmar como la literatura jugó un papel determinante en la religiosidad judía medieval.

5.5. Muerte bíblica: *La Hagadá de Sarajevo*

Para finalizar este apartado es necesario incluir la documentación relativa a los textos sagrados, y la lectura que hacían los judíos medievales de estos. En la Biblia la muerte se ve a través de las acciones del ya citado Ángel de la Muerte, también conocido como Ángel del Señor, un cruel ladrón de almas que hiere y destruye a los seres humanos. De hecho, en el primer libro de Crónicas (21:16) hay una descripción del Ángel del Señor a quien David vio parado «entre la tierra y el cielo, con una espada desenvainada en la mano extendida sobre Jerusalén». En la tradición popular judía se le describe como un hombre viejo, un mendigo, un comerciante itinerante o un pastor árabe. El ángel se encuentra en los pasajes bíblicos en la zona de la cabeza del creyente ya que se suponía que el alma escapa por la boca o por la garganta. En todo caso, además del Ángel de la Muerte, los textos bíblicos otorgan un doble sentido a la muerte pues la definen como fin ya que el alma transcende al Sheol (definido en el primer punto del presente ensayo), al mismo tiempo que declaran que algunas personas disfrutarán de la vida después de la muerte, sobre todo en tres pasajes bíblicos (Dn. 12:1-3 y 12, e Isa. 25:18 [sic], 26:9)¹¹⁵.

Sin embargo, lo más importante para tratar este ámbito son las obras conocidas como *hagadás*, que son textos que cumplían con el deber sagrado de todo judío de contar a sus hijos las maravillas hechas por Dios para redimir a los hebreos de la esclavitud de Egipto¹¹⁶. Son textos religiosos judíos que establecen el orden del Seder, pues se lee durante el Seder que es la fiesta ritual que marca el comiendo del *Pesaj* (la Pascua); normalmente su uso era familiar y consistía en pasajes de la Biblia, del Midrash y del Talmud, junto con canciones de alabanza y bendiciones pronunciadas sobre el vino y el pan sin levadura, al lavarse las manos y al final de la comida. A primera vista, poco o nada tienen que ver con la religiosidad de la muerte hebrea, sin embargo, guarda un gran vínculo, sobre todo en la célebre *Hagadá de Sarajevo*, un ejemplo atípico de un manuscrito español que data entre 1350 y 1400, y que después de una larga travesía termina por llegar a Sarajevo donde actualmente se encuentra,

¹¹⁵ BUNCIC, Aleksandra. "The Sarajevo Haggadah: Iconography of Death in Jewish Art and Tradition". *Ikon*, 4 (2011), pág. 74.

¹¹⁶ WAJS PIK, Galia. "El midrash y la hagadá, fuentes de la iconografía bíblica del prólogo miniado de la *Hagadá de Sarajevo*". *De arte: revista de historia del arte*, 4 (2005), pág. 19.

en el Museo Nacional de Bosnia y Herzegovina¹¹⁷. En sus 142 hojas alisadas y blanqueadas se pueden encontrar varios pasajes de la Torá ilustrados, desde la Creación hasta el cautiverio en Egipto y el éxodo por Moisés, lo que constituye el ciclo más completo de todas las *hagadás* sefardís¹¹⁸.

Se compone de tres partes perfectamente establecidas. En primer lugar, un prólogo miniado que ocupa los primeros 34 folios, con 69 miniaturas iluminadas sobre el lado de la carne, por lo que el lado del pelo quedaba sin iluminar; se halla en este apartado el ciclo iluminado más extenso de todos los conservados que comienza en el Génesis (1:1) y acaba en el Deuteronomio (34:9). En segundo lugar, los siguientes cincuenta folios son ocupados por el texto hebreo de la *Hagadá*. Y por último el *Piyutim*, de las últimas setenta y tres hojas que contienen poesías, plegarias y textos bíblicos pertinentes de ser leídos. Seguramente su creación se encuentre ligada a la necesidad del pueblo hebreo de crear expresiones artísticas que reflejasen la unicidad de su pensamiento y de su tradición, parte de ellos recogidos en el Midrash (que es la interpretación de las Sagradas Escrituras que influye en las *hagadás*) y en la *Hagadá*¹¹⁹.

Sin embargo, la importancia de esta obra destaca en el presente ensayo sobre todo en lo que concierne a algunas miniaturas iluminadas que representan escenas bíblicas ligadas al ámbito de la muerte. La presencia de estas miniaturas demuestra que las representaciones figurativas han sido parte de las artes judías en la Edad Media, que fueron utilizadas para mostrar los desastres y la muerte que sucedieron a los egipcios, y la liberación y la vida de los hijos de Israel, que esos desastres y la muerte hicieron posible¹²⁰. Pero para completar el presente ensayo, es necesario incluir alguna iconografía fúnebre de los judíos medievales, por ende las miniaturas de la *Hagadá de Sarajevo* que mejor representan este ámbito son la muerte de Jacob (*Ilustración 1*), la muerte de José (*Ilustración 2*), cruzando el Mar Rojo (que, aunque no trate la propia muerte, trata los desastres que tuvieron que ver con el pueblo judío y su sufrimiento, *Ilustración 3*), y la muerte del primogénito (*Ilustración 4*)¹²¹.

¹¹⁷ PAREDES M., Jorge G. “La Hagadá de Sarajevo. Las aventuras de un libro símbolo de paz y armonía”. *Razón y palabra*, 83 (2013), pág. 534.

¹¹⁸ BUNCIC, Aleksandra. “The Sarajevo Haggadah... ob. cit., pág. 75.

¹¹⁹ WAJS PIK, Galia. “El *midrash* y... ob. cit., págs. 22-30.

¹²⁰ BUNCIC, Aleksandra. “The Sarajevo Haggadah... ob. cit., pág. 80.

¹²¹ *Ídem.*, págs. 77-79.



Ilustración 1



Ilustración 2



Ilustración 3



Ilustración 4

En definitiva, este ejemplo sirve para visualizar las representaciones de la muerte en la religiosidad hebrea medieval, ligadas a su vez a lo bíblico. Era necesario tener en cuenta que los hebreos medievales no solo teorizaban sobre la muerte, sino que se atrevieron a llevar a cabo su representación en miniaturas iluminadas. Es cierto que la *Hagadá de Sarajevo* es una excepción en cuanto a ser un ejemplo sumamente atípico, pues existen otras catorce *hagadás* suntuosas todas escritas del siglo XIII al XV para judíos ricos en el Reino de Aragón, principalmente en Barcelona¹²². Sin embargo, es la obra que mejor representa la temática tratada en el presente ensayo, y complementa perfectamente la visión de la muerte en la religiosidad hebrea medieval a través de la literatura.

¹²² PATAKI, Andrea; NARKISS, Bezalel; ARNOULT, Jean-Marie. "The conservation of the Sarajevo Haggadah". *The Paper Conservator*, 29/1 (2005), pág. 64.

6. Los judíos medievales y la Peste Negra

Para abordar enteramente la percepción de la muerte de los judíos medievales es necesario incluir el brote de pestilencia que tuvo lugar en 1348, conocido como la Peste Negra, que ocasionó una de las mayores epidemias del Medievo, de origen asiático y traída a Italia, según se cree, por los marineros genoveses¹²³. Su rápida expansión se debió a que fue una enfermedad infectocontagiosa causada por una bacteria denominada *Yersinia pestis*, que se hospeda fundamentalmente en roedores. Cuando una pulga picaba a uno de estos roedores y succionaba su sangre, la bacteria se incorporaba a su organismo y era fácilmente transmisible a otros animales y al ser humano. De todos los estallidos de pestilencia que tuvieron lugar en Europa, el de 1348 fue el más virulento de todos, ya que aproximadamente un tercio de la población europea sucumbió a su ataque¹²⁴. Sin embargo, como bien se ha dicho, hubo otros brotes como la *pestis secunda* de 1361/62 y muchos otros brotes locales hasta finales del siglo XV¹²⁵.

La llegada de la pestilencia a Europa originó diversas interpretaciones por parte de los europeos medievales, que intentaron establecer las causas de la epidemia a través de una serie de teorías. En términos generales, la literatura medieval sobre la peste distinguió dos tipos diferentes de causas para la aparición de la peste. Por un lado, formularon la teoría de las causas metafísicas, es decir, que se originó por voluntad de Dios. Pero hubo quienes creyeron en las causas físicas, divididas entre una causa remota que se refiere a lo astrológico o celestial y puede crear perturbaciones atmosféricas; y la causa terrestre que pudo dar lugar a una causa cercana como la corrupción del aire y el contagio. Si bien la teoría medieval más popular para las epidemias fue «La teoría de las grandes conjunciones», promulgada en el siglo IX por el astrólogo árabe Albumasar (+886), en la que estableció que fueron las conjunciones o los movimientos planetarios los causantes de los grandes desastres políticos y naturales¹²⁶.

¹²³ LEÓN TELLO, Pilar. “La historia de los judíos toledanos del siglo XIV, en los documentos”. *Anales toledanos*, 18 (1984), pág. 50.

¹²⁴ DE LA PEÑA BORROSO, Efrén. “Higiene y salud en la Castilla medieval: el caso de la peste”. En: MORENO KOCH, Yolanda; IZQUIERDO BENITO, Ricardo (coords.). *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval, entre la ciencia médica y la magia sanadora*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 111-123. Págs. 111-113.

¹²⁵ VISI, Tamás. “Plague, Persecution and Philosophy: Avigdor Kara and the consequences of the Black Death”. En: SHOHAM-STEINER, Ephraim (ed.). *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages. Quotidian Jewish-Christian Contacts*. Belgium: Brepols Publishers, 2016, pp. 85-117. Pág. 100.

¹²⁶ BOS, Gerrit; MENSCHING, Guido. “The Black Death in Hebrew Literature: Abraham Ben Solomon Hen’s «Tratactulus de pestilencia»”. *Jewish Studies Quarterly*, 18 (2011), pág. 35.

Estas percepciones tuvieron un gran calado en la sociedad medieval, sobre todo la metafísica, pues numerosos médicos universitarios de los siglos XIV y XV que siguieron la tradición religiosa en su formación académica, atribuyeron un origen divino a la pestilencia y creyeron que la epidemia había sido enviada por la divinidad para castigar los pecados de los hombres, siguiendo una idea constante en la escatología judeocristiana desde los tiempos bíblicos recogida en distintos pasajes del Antiguo Testamento¹²⁷. Para los europeos medievales esta parecía ser la explicación más lógica, aunque también tendieron a combinar la ira de Dios con la conjunción planetaria que difundiría la pestilencia a través de vapores malignos, de podredumbre y corrupción. Situando la pestilencia dentro de un contexto apocalíptico¹²⁸. Sin embargo, la idea de mayor repercusión se originó en el centro académico más prestigioso de la medicina bajomedieval, la universidad de Montpellier, donde sugirieron que la enfermedad podía haber sido provocada artificialmente, es decir, por envenenamientos intencionados (*pestis a humana manu facta*). La idea tuvo enorme calado en las clases populares y los grupos más influenciados focalizaron sus ataques sobre los judíos, el sector de la población más odiado y envidiado¹²⁹.

Esta es precisamente la acusación que interesa en el presente ensayo, pues colocó a los judíos medievales en el punto de mira de todas las poblaciones europeas durante la Peste Negra de 1348. Se acusó a algunas minorías, especialmente a los judíos y leprosos, de ser los verdaderos causantes de esta calamidad, sobre todo en Languedoc, Provenza y Cataluña, aunque *a posteriori* se extendería al resto de Europa. Entre los máximos propagadores de esta teoría se encontraban Jacme d'Agramont (+1350) y Alfonso de Córdoba (+ s. XIV). En cuanto al primero, descartó la posibilidad de una «pestilencia universal» motivada por un cambio substancial del aire y aceptó que la peste de 1348 fue originada por un envenenamiento deliberado provocado por «hombres malvados hijos del diablo que con diversos venenos y medicinas corrompen las viandas con falsísimo ingenio y malvada maestría»¹³⁰. Por otra parte, el escrito de Alfonso de Córdoba, *Epistola et regimen de pestilentia* (1348-49), mencionaba a los cristianos como las principales víctimas del artificio

¹²⁷ DE LA PEÑA BORROSO, Efrén. “Higiene y salud... ob. cit., pág. 115.

¹²⁸ DIAS ANGELO DE SOUZA, Carla Jouan. *Muerte y escatología: transcendencia medieval a través de la imagen. Un análisis historiográfico, iconográfico e iconológico sobre la muerte en la sociedad medieval y en la tradición pictórica del norte de Europa en los siglos XV y XVI*. GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (dir. Tes.). Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2016. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/43407> Págs. 194-195.

¹²⁹ DE LA PEÑA BORROSO, Efrén. “Higiene y salud... ob. cit., págs. 115-116.

¹³⁰ ARRIZABALAGA, Jon. “La Peste Negra de 1348: los orígenes de la construcción como enfermedad de una calamidad social”. *Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 11 (1991), pág. 98.

causante de esta «pestilencia», y calificaba este artificio en tono agresivo con inclusión de expresiones como «maldad profunda» y «un arte muy sutil y de gran crueldad», que coinciden con los modos culturalmente significativos de mencionar a los judíos entre los cristianos del siglo XIV¹³¹.

De esta forma, además de los crímenes que tradicionalmente se adjudicaban a los judíos como el deicidio, la tortura y la crucifixión de los niños cristianos secuestrados para elaborar el pan ácimo, fueron acusados de intentar exterminar a los cristianos envenenando las aguas para propagar la peste¹³². La conexión imaginada de los judíos con el contagio en general, o más explícitamente las acusaciones de envenenamiento contra judíos, se desarrolló en el sur de Europa (Francia y la Península Ibérica) a principios del s. XIV, y se expandió al resto de los territorios europeos, por lo que cuando la peste llegó a las tierras alemanas y Polonia, el chivo expiatorio fue bien establecido en muchos lugares¹³³. Así es como se dio lugar a la destrucción de los judíos en los días de la plaga, asociada a la difamación de los envenenamientos de pozos. Difamación que ya existía en la Primera Cruzada en 1161 en Bohemia, en 1267 en Viena y en la persecución de los leprosos en Francia en 1321¹³⁴. Es evidente que los judíos tuvieron que hacer frente a todas las acusaciones y acciones contra ellos, lo que provocó una convivencia constante con la percepción de la muerte, pues más que vivir tuvieron que sobrevivir ante tales amenazas.

Con la Peste Negra no solo se experimentaron acusaciones teóricas contra los judíos sino que también tuvo lugar la proliferación de pogromos, expulsiones y todo tipo de acciones físicas contra ellos. En las distintas comunidades europeas, los pogromos provocados por la plaga siguieron un patrón común, primero se ejercieron ataques tumultuosos y después del verano de 1348 una serie de juicios oficiales. Incluso en Prusia los judíos solo se mencionaron en relación con la enfermedad y durante los años de alrededor de 1349 siempre relacionados con la narración de una conspiración judía contra los cristianos, que se repite en varias fuentes. Como, por ejemplo, *La crónica de Detmar* (1385)

¹³¹ *Ídem.*, pág. 101. Sobre Alfonso de Córdoba únicamente se conoce lo que él mismo redactó en su obra, lo que hace que solo se pueda identificar como maestro de artes liberales y medicina de la universidad de Montpellier, y que escribió su obra en 1348 o 1349. Para mayores detalles, SUDHOFF, Karl. "Epistola Et Regimen Alphontii Cordubensis De Pestilentia". *Archiv Für Geschichte Der Medizin*, 3(1909), pp. 223-226.

¹³² ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo. "El antisemitismo en España". En: MATE, Reyes; FORSTER, Ricardo (eds.). *El judaísmo en Iberoamérica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp. 197-220. Pág. 203.

¹³³ HEB, Cordelia. "Jews and the Black Death in Fourteenth-Century Prussia: A Search for Traces". En: HEB, Cornelia; ADAMS, Jonathan (eds.). *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*. Berlín: De Gruyter, 2015, pp. 109-126. Pág. 110.

¹³⁴ BREUER, Moderchai. "The «Black Death» and Antisemitism". En: ALMOG, Shmuel (ed.). *Antisemitism through the Ages*. Oxford: Pergamon Press, 1988, pp. 139-151. Pág. 140.

realizada por los franciscanos de Lübleck, en la cual se describe la propagación de la enfermedad en Tierra Santa, donde había matado a miles de paganos (entiéndase judíos) «que no era mucho de lo que quejarse, ya que son los enemigos de Dios»¹³⁵. De hecho, en dos ocasiones dicha crónica explícita que los judíos serían castigados en relación con la enfermedad, pues habían sido cautivos desde que mataron a Jesucristo y estaban decididos a convertirse en los reyes del mundo otra vez¹³⁶.

Por lo que los judíos vivieron unos momentos históricos muy diferentes a los de sus coetáneos, ya que se vieron doblemente afligidos, por un lado, por la propia Peste Negra, y por otro lado, por las acciones antisemitas de los europeos medievales. Se deben de añadir aquellas acciones en contra de los judíos que fueron muchas y variadas. Durante la Peste Negra los judíos acusados de envenenamiento de las aguas fueron torturados y obligados a confesar que estaban conspirando contra los cristianos para alcanzar la dominación judía del mundo, además de señalar a los rabinos como piezas importantes de su plan y declarar que su sede se encontraba en Toledo (España), desde donde los mensajeros iban a todas las comunidades judías a entregar los paquetes de veneno. Es evidente que las masas creyeron todas las historias de las atrocidades atribuidas a los judíos, aunque la Iglesia oficial no llegó a apoyar tales difamaciones y ciertamente no las instituyó¹³⁷. De hecho, el propio papa Clemente VI dictó dos bulas, una en julio y otra en septiembre del año 1348, declarando la falsedad de estas acusaciones, aunque sus disposiciones no tuvieron efecto¹³⁸.

Tales acusaciones tuvieron como consecuencia, además, una serie de quemas de judíos entre 1348 y 1351, acusados de envenenar alimentos, pozos y arroyos, torturados en las confesiones ya citadas, rodeados en la plaza de las ciudades o en sus sinagogas y exterminados en masa. Así pues, la Peste Negra dio lugar a movimientos de masas y de violencia, flagelando grupos y quemando judíos que fueron arrasados en zonas como Alemania, España, Francia y los Países Bajos a partir de septiembre de 1348 hasta 1351¹³⁹. Es cierto que no todos los intelectuales medievales creyeron en esta teoría del envenenamiento judío de las aguas, pero incluso aquellos que no lo creían, probablemente creían que habían intervenido en su difusión de un lugar a otro, porque estaban muy extendidos por las diferentes tierras europeas. De tal forma que como era algo que afectaba

¹³⁵ HEB, Cordelia. "Jews and the... ob. cit., pág. 113.

¹³⁶ *Ídem.*, pág. 114.

¹³⁷ BREUER, Moderchai. "The «Black Death... ob. cit., págs. 140-142.

¹³⁸ DE LA PEÑA BORROSO, Efrén. "Higiene y salud... ob. cit., pág. 116.

¹³⁹ COHN, Samuel K. "The Black Death and the Burning of Jews". *Past & Present*, 196 (2007), págs. 3-8.

a toda Europa se creía que era planeado y organizado por un grupo que tenía agentes en todas partes. Y eso que los judíos no fueron las únicas víctimas, pues se tendió a culpabilizar a las minorías sociales de cada territorio, pero sí que fueron los que más sufrieron en Europa pues eran los más indefensos¹⁴⁰.

Incluso los judíos conversos que habían sido bautizados como cristianos antes del brote de la peste de 1348, sufrieron en varios lugares al igual que el resto de los judíos. El odio al «otro» judío llegó a tales extremos que la demonización de la imagen del judío alcanzó una altura sin precedentes en la acusación de un complot judío mundial contra el mundo cristiano¹⁴¹. Una teoría reiterada por diversas fuentes en diferentes comunidades europeas medievales. Estas imágenes se combinaron en las crónicas medievales de la época que «documentaban» lluvias y tempestades de sapos, cobras, lagartijas, escorpiones, gusanos, granizo y fuego en el oriente, como el origen de la peste en aquellas tierras distantes¹⁴². Por lo que tales concepciones sobre los judíos tenían una impostación teológica y no científica. Para concluir con las principales acusaciones contra los judíos en los días de la plaga, cabe citar a Moderchai Breuer, que dicta lo siguiente:

La combinación de celo, acción agresiva y la lujuria por la ganancia; la transformación de una minoría disgustada con una identidad colectiva distinta, dispersa por muchos territorios, en un chivo expiatorio para ser agobiada con todos los males de la época; la premisa de que tal grupo, condenado al ostracismo y degradado por la sociedad, se levantará a la primera oportunidad y se vengará terriblemente de esa sociedad, incluso al punto de destruirla: todos estos motivos ya se encuentran en los actos de matanza perpetrados durante la “Peste Negra”¹⁴³.

En otro orden de asuntos, una vez aclaradas las teorías conspirativas medievales contra los judíos, algunos historiadores judíos acusaron que ciertos artesanos y campesinos secundaban las turbas que acusaron a los judíos de intoxicar los alimentos y las aguas, y luego tomaron represalias asesinando judíos mediante una conflagración masiva¹⁴⁴. Sin embargo, hoy día se sabe que la mayoría de los actos de violencia antijudía medievales fueron organizados por las élites locales en lugar de ser brotes espontáneos de odio originados en las clases bajas o en el campesinado. Además, la sociedad medieval en general percibió a los judíos principalmente como extraños sociales y no como extraños religiosos¹⁴⁵. De esta forma, las acciones contra los judíos fueron, ante todo, el resultado de la reacción de

¹⁴⁰ BREUER, Moderchai. “The «Black Death... ob. cit., págs. 142-143.

¹⁴¹ *Ídem.*, págs. 144 y 150.

¹⁴² DIAS ANGELO DE SOUZA, Carla Jouan. *Muerte y escatología...* ob. cit., pág. 144.

¹⁴³ BREUER, Moderchai. “The «Black Death... ob. cit., pág. 150.

¹⁴⁴ COHN, Samuel K. “The Black Death and... ob. cit., pág. 13.

¹⁴⁵ HEB, Cordelia. “Jews and the... ob. cit., pág. 121.

las élites sociales en estado de shock ante el desastre natural que había interrumpido sus vidas; y rápidamente atacaron a un grupo de extraños sociales que supuestamente amenazaban a la cristiandad¹⁴⁶. En definitiva, fueron las élites sociales las que dirigieron las horribles masacres contra los judíos, movidos por su percepción durante los años de 1348-51 de la amenaza que representaba la mortalidad de Europa al creer que los judíos deseaban destruir toda la cristiandad¹⁴⁷.

En cuanto al punto de vista judío, la mayoría de la tratadística de esta minoría religiosa situó a Dios en el origen de la plaga y la describió como contagiosa. Aunque introdujeron y plantearon las cuestiones sobre la peste en un contexto bíblico¹⁴⁸. De modo que algunos autores judíos interpretaron la plaga como castigo, remontándose al Antiguo Testamento, concretamente al episodio más extendido en la Edad Media que fue la liberación de los judíos en Egipto, en la que Yahvé castigó al Faraón y al pueblo egipcio por no someterse a sus mandamientos¹⁴⁹. En todo caso, la catástrofe de 1348-49 sacudió en gran medida los cimientos y la autoconfianza de los rabinos, especialmente los Askenazi (judíos al norte de los Alpes), quienes seguían la práctica de leer los Salmos como forma efectiva de ganar protección divina. Aunque no les sirvió, pues después de las persecuciones que acompañaron a la peste, algunos rabinos tuvieron que abandonar sus territorios y se establecieron en Jerusalén, Creta, Venecia y otros lugares¹⁵⁰.

También existieron médicos judíos que se preocuparon por la epidemia de la peste, como Abraham ben David Caslari (+ p. m. s. XIV) en Besalú (Gerona), Isaac ben Todros (+ s. XIV) en el sur de Francia o Abraham ben Rabbi Salomón Hen¹⁵¹. Estos médicos judíos normalmente ofrecieron explicaciones de las posibles causas de la peste invocando las influencias astrales. Posiblemente influenciadas por el *Compendio de epidemia* emitido por la Universidad de París en octubre de 1348 que remontaba las causas de la gran epidemia a la «gran conjunción» de Júpiter, Marte y Saturno en la casa de Acuario el 20 de marzo de 1345, por lo que las constelaciones similares fueron temidas y culpadas por otros brotes posteriores de la epidemia¹⁵².

¹⁴⁶ STEARNS, Justin. "New Directions in the Study of Religious Responses to the Black Death". *History Compass*, 7 (2009), pp. 1-13.

¹⁴⁷ COHN, Samuel K. "The Black Death and..." ob. cit., pág. 36.

¹⁴⁸ STEARNS, Justin. "New Directions in..." ob. cit., págs. 6-7.

¹⁴⁹ QUÍRICO, Tamara. "Peste negra e escatología. Los efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV". *Mirabilia: Revista Electrónica de História Antigua e Medieval*, 14 (2012), pág. 146.

¹⁵⁰ VISI, Tamás. "Plague, Persecution and..." ob. cit., págs. 92-95.

¹⁵¹ DE LA PEÑA BORROSO, Efrén. "Higiene y salud..." ob. cit., pág. 117.

¹⁵² VISI, Tamás. "Plague, Persecution and..." ob. cit., págs. 98-100.

Lo cierto es que la mayoría de los médicos medievales pensaban que la principal causa mundana que producía la peste era la corrupción del aire, unida a los vientos, la putrefacción de los cadáveres y la infección de las aguas. No es de extrañar que los judíos, grandes médicos medievales, tomaran partido en estas fórmulas teóricas bebiendo de las fuentes árabes y latinas¹⁵³. Por otra parte, no hay que olvidar que la *Física* de Aristóteles y su concepción de la influencia del movimiento de los astros en todas las formas de vida terrestre, constituyó el fundamento teórico de la medicina medieval. En consecuencia, la búsqueda de explicaciones en los cuerpos celestes ha de considerarse una respuesta que entraba dentro de la ciencia del período.

En todo caso, la peste cambió profundamente la forma de percibir la muerte en el pensamiento medieval. Aun cuando el hombre medieval ya estaba familiarizado con la muerte no lo estaba a tales escalas. De tal forma que, durante las décadas posteriores a la pestilencia, el mundo de la representación de la muerte cambió drásticamente, y la pestilencia tuvo un gran impacto psicológico en la sociedad como un todo¹⁵⁴. De hecho, es muy posible que las *danzas de la muerte* se vieran claramente influenciadas por este episodio tan dramático de la Historia, pues la pérdida diaria de personas supuso un duro golpe en el imaginario medieval, hasta el punto de interpretar a la muerte como un acontecimiento más en el día a día de toda la población, tanto en el pueblo llano como en los grupos privilegiados. De este modo, la Peste Negra pudo haber provocado un cambio importante en las mentalidades, sobre todo por las altas tasas de mortalidad que cambiaron la percepción de la proximidad de la muerte, lo que provocó incluso nuevas formas de buscar la salvación que se convirtió para muchos en una obsesión¹⁵⁵.

Pero esto no es todo, es evidente que supuso un cambio en la percepción de la muerte, pero para los judíos medievales fue más abrupto. Se vieron constantemente amenazados por su entorno ya que no solo debían combatir la epidemia de la peste, una enfermedad grave ya de por sí, sino que tuvieron que hacer frente a la población que les rodeaba por todas las difamaciones que elaboraron contra ellos. De esta forma, en casi toda la Europa Occidental fueron evitados y malqueridos, sin poder contar con un refugio digno. De hecho, como abanico de cifras, solo en el cementerio hebreo de Toledo de las 76 lápidas que conservan sus epigrafías, unas 30 hacen referencia a que fue la peste la enfermedad que los llevó al

¹⁵³ DE LA PEÑA BORROSO, Efrén. "Higiene y salud... ob. cit., pág. 117.

¹⁵⁴ DIAS ANGELO DE SOUZA, Carla Jouan. *Muerte y escatología...* ob. cit., pág. 195.

¹⁵⁵ QUÍRICO, Tamara. "Peste negra e... ob. cit., pág. 136.

sepulcro, lo que corresponde al 39,4% de las lápidas¹⁵⁶. Se debe tener en cuenta que solo se trata de aquellos que fallecieron únicamente por la peste, no por el resto de las amenazas, por lo que los judíos se vieron afectados tanto como el resto de la población por aquella amenaza epidémica.

Si se suman estos fallecimientos por la peste con los fallecidos por las persecuciones, por las torturas de las confesiones, por las quemas masivas o por las exterminaciones en masa, es evidente que los judíos vivieron un periodo histórico donde la muerte fue su compañera de vida. No cabe duda de que aún quedan por hacer estudios e investigaciones sobre lo que supuso la Peste Negra en la percepción medieval de la muerte. Sin embargo, ante tales hechos y teniendo en cuenta los protagonistas del presente ensayo, puede deducirse que supuso un cambio abrupto en la Historia de las Mentalidades en una edad histórica ya de por sí marcada por el signo de la muerte, lo que dio lugar a una cultura específica sobre tales percepciones en la que se vieron envueltas las religiones del libro y los distintos territorios europeos.

¹⁵⁶ LEÓN TELLO, Pilar. "La historia de...ob. cit., pág. 50.

7. Conclusiones

El objetivo principal del presente ensayo, como bien se apuntó en la introducción, es el de tender un camino hacia el estudio y la investigación de una temática histórica poco conocida: la cultura hebrea de la muerte en la Edad Media. Si bien aún faltan por abordar numerosos detalles acerca del tema, este ensayo reúne una serie de pilares fundamentales para poder comprender adecuadamente cómo los judíos medievales percibieron la muerte. Estos pilares fundamentales se han establecido con la idea de incluir todos los puntos de vista posibles para el entendimiento de la temática, partiendo de una base sólida como es la religiosidad judía medieval que informa sobre las creencias a cerca de la dimensionalidad del Más Allá. Tomando la religiosidad como punto de partida, se pueden matizar todas las vertientes derivadas de la misma, como por ejemplo los calificativos o las actitudes relacionadas con la muerte; tales como el común denominador de ser el pueblo deicida o los casos de suicidios de judíos medievales. Evidentemente, para caracterizar satisfactoriamente la religiosidad era necesario abordar la liturgia fúnebre junto con los espacios de la muerte (inhumaciones y cementerios), y así poder completar el ideario judío medieval del Más Allá.

Dentro del punto de la religiosidad las ideas que deben de enfatizarse por su tamaño importancia son las que hacen referencia a la novedosa dimensionalidad del Más Allá por parte de los judíos medievales. Es decir, se supera la antigua concepción del Sheol y se introduce la dimensionalidad bipartita de cielo e infierno, junto con el «mundo de las almas» o Olam Haba. Este cambio de mentalidad sobre el mundo venidero pudo haber sido instaurado por el impacto en las mentalidades que supuso la llegada de la Edad Media para las religiones, pues la religión cristiana encabezó el protagonismo e hizo que el resto de las religiones del libro evolucionaran independientemente hacia nuevas percepciones religiosas. En el caso de los judíos este cambio fue abrupto debido a las nuevas condiciones en las que tuvieron que vivir, lo que hizo que elaboraran nuevas teorías religiosas, entre ellas las del Más Allá. Además, las nuevas condiciones de vida no fueron fáciles para ellos y se vieron ampliamente discriminados por su religión hasta el punto de recibir peyorativos, amenazas e incluso violencia física, lo que hizo que tuvieran muy presente la proximidad de la muerte planteándose cuestiones que hasta entonces no tenían especial protagonismo como el caso de los suicidios colectivos como forma de salvación de su fe o como forma de librarse de la presencia de verdugos.

Estos cambios sin embargo dejan de hacer presencia en la liturgia fúnebre, al menos en lo que concierne a los ritos y ceremonias, pues la mayoría de las prácticas religiosas relacionadas con lo fúnebre ya habían sido creadas en la Antigüedad y a lo largo de la Edad Media los judíos no hicieron más que continuarlas. Aun así, realizaban multitud de ritos y ceremonias relacionadas con la muerte, lo que hizo que ésta estuviera muy presente en su religiosidad, incluso en el momento del entierro pues en el Medievo enterraban a sus muertos en distintos sepulcros dentro de los cementerios judíos. Como se ha podido observar en el presente ensayo, los enterramientos judíos medievales seguramente siguieron los preceptos bíblicos, lo que lo convierte en un acto ritual de suma importancia para los religiosos judíos medievales.

En definitiva, ambos puntos aclaran los rasgos más significativos de la percepción judía del Más Allá en la Edad Media, tanto a través de la religiosidad teórica como a través de la religiosidad práctica (ritos, ceremonias y enterramientos). Sin embargo, aún quedarían otros parámetros a considerar como los testamentos, que son y fueron unos documentos ligados inexorablemente a la muerte del ser humano. En la redacción de los testamentos se observan los rasgos de la religiosidad hebrea, lo que hace que sean de sumo interés para interpretar cómo los judíos recibían a la muerte en la época medieval. Estos testamentos evidencian la existencia de documentos medievales estrechamente relacionados con la muerte. Por ello, se ha añadido la literatura medieval que contribuyó a construir la mentalidad judía, destacando así toda la documentación relacionada con la poesía, las *danzas de la muerte*, la filosofía, la medicina, los episodios históricos, la literatura apologética cristiana y las representaciones judías de la iconografía medieval. En definitiva, se han añadido los documentos medievales más determinantes para la percepción judía del Más Allá.

Los testamentos, en concreto, son fundamentales para el estudio de la cultura hebrea de la muerte en la Edad Media, pues pueden aportar datos sobre la percepción de los judíos ante el fallecimiento. Hoy día se sabe que los judíos medievales no fueron tan proclives a elaborar testamentos como los cristianos, o al menos tan prolíficos. No obstante, se han conservado testamentos y se ha podido demostrar que eran elaborados por diferentes métodos. Entre ellos los más frecuentes fueron los realizados ante notarios cristianos, o al menos son los que mejor se han podido conservar. Esto se debe a que los judíos medievales prefirieron disponer sus bienes en favor de contratos de venta o donación, lo que hace que

los testamentos judíos conservados sean escasos e insuficientes para hacer un estudio en profundidad.

El resto de la literatura medieval relacionada con la muerte confecciona un apartado de sumo interés para el presente ensayo. En este caso, el problema no radica en la falta de documentación, sino en que los judíos medievales no realizaban obras dedicadas únicamente al tema de la muerte, por lo que su estudio requiere interpretar y seleccionar aquellos escritos que pueden servir para el entendimiento de su percepción sobre el Más Allá. Por ende, se debe de enfatizar la presencia de los judíos en la literatura medieval como uno de los mayores instrumentos para acusar al pueblo hebreo de atrocidades cometidas, difamando su imagen de deicidas y comparándolos con los mismísimos «demonios» o el «Anticristo». La mayoría de la literatura medieval reflejaba así la imagen de los judíos, pero también existió una producción hebrea de documentos que pueden asociarse al ideario de la muerte, desde poesía hasta medicina, pasando por la filosofía y las obras iconográficas. De tal modo, que aunque la literatura apologética cristiana triunfara y asumiera casi todo el protagonismo, también hay que tener en cuenta que los propios judíos elaboraron obras donde plasmaban su religiosidad que en este caso ha sido utilizada para el estudio de su cultura de la muerte.

Si bien es cierto que hasta este punto se ha conseguido explicar adecuadamente la temática del presente ensayo, era necesario incluir una de las mayores calamidades medievales: la Peste Negra. Aún más importante de añadir desde la perspectiva de los judíos medievales, puesto que fueron los máximos damnificados. Este episodio realza la importancia y el protagonismo de la muerte para los judíos medievales, que tuvieron que hacer frente a las adversidades que sufrían por su religión. Todos estos puntos sirven de referencia para llegar a un entendimiento óptimo de la temática del presente ensayo.

Este apartado evidencia las condiciones tan adversas que tuvieron que experimentar los judíos medievales. No solo fueron afectados por la propia pestilencia, sino que sufrieron ingentes amenazas, intolerancia e incluso formas de violencia física. En lo que respecta a estas características se puede afirmar abiertamente que los judíos fueron las verdaderas víctimas de la Peste Negra y de la sociedad que la acompañaba, pues fueron evitados y malqueridos en casi toda la Europa Occidental, lo que hizo que asumieran la muerte como uno de los acontecimientos más rutinarios de la vida cotidiana. De esta forma, aunque todos los europeos medievales conocieran la proximidad de la muerte, los judíos fueron los más próximos a ella, y su mentalidad y religiosidad se transformó paulatinamente ante los hechos tan adversos a los que fueron sometidos.

El problema que presenta la temática del presente ensayo es, sobre todo, la constelación de ideas que abarca. Al tener tantas cuestiones e incógnitas que necesitan aclaraciones y explicaciones, esta cultura no puede ser definida en un único estudio, ni aunque éste mencionase todo el ideario pues cada cuestión por sí sola ya presenta una enorme complejidad y necesita *a priori* un estudio para después abordarla en lo que respecta al tema de la muerte. De esta forma, el presente ensayo puede ayudar a los futuros estudios e investigaciones como una base sobre la que sustentar la cultura hebrea de la muerte en la Edad Media. No es un tema sencillo, pues hay que tener en cuenta la estructura y la coyuntura del pueblo judío en la Edad Media, lo que hace que sea una temática con grandes posibilidades de estudio.

La única solución viable para poder definir la cultura hebrea de la muerte es la de elaborar una serie de estudios multidisciplinarios que tengan como objetivo la inmersión completa en el tema incluyendo todas las vertientes posibles. Estos estudios serán difíciles de elaborar, pues la información que se dispone sobre el tema de la muerte para los judíos medievales es hoy día escasa e insuficiente, por lo que habría que investigar a través de los documentos medievales conservados para ir elaborando una serie de datos útiles que puedan aclarar las distintas cuestiones. Como aproximación al tema, este ensayo ha tenido en cuenta ese problema y ha querido contribuir a buscar cauces de estudio eficaces para explicar la cultura de la muerte hebrea en época medieval, reuniendo y seleccionando información sobre discursos, ideas y prácticas que han permitido establecer parámetros de estudio del tema, a modo de sólidos pilares sobre los que asentar futuras investigaciones.

8. Bibliografía

- ALBA CECILIA, Amparo. “El cielo y el infierno”. *Cuadernos de filología italiana*, 1-2 (2000), pp. 99-114.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo. “El antisemitismo en España”. En: MATE, Reyes; FORSTER, Ricardo (eds.). *El judaísmo en Iberoamérica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp. 197-220.
- ARRIZABALAGA, Jon. “La Peste Negra de 1348: los orígenes de la construcción como enfermedad de una calamidad social”. *Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 11 (1991), pp. 73-117.
- BALDÓ ALCOZ, Julia. “*Por la quaal es dapnado*. Suicidio y muerte accidental en la Navarra bajomedieval”. *Anuario de Estudios Medievales*, 37/1 (2007), pp. 27-69.
- BARKAI, Ron. “Perspectivas para la historia de la medicina judía española”. *Espacio, Tiempo y Forma*, 6 (1993), pp. 475-492.
- BENEDICTO GARCÍA, Eugenio. “Últimas voluntades de judíos aragoneses formalizadas ante notarios cristianos de Huesca”. *Sefarad*, 2 (2011), pp. 435-469.
- BLASCO MARTÍNEZ, Asunción. “Mujeres judías zaragozanas ante la muerte”. *Aragón en la Edad Media* 9 (1991), pp. 77-120.
- (s. f.). “Judíos y Medicina”. *La Espiral, Espacio para el pensamiento y la cultura del valle del Ebro*, pp. 1-4.
- BOS, Gerrit; MENSCHING, Guido. “The Black Death in Hebrew Literature: Abraham Ben Solomon Hen’s «Tratactulus de pestilencia»”. *Jewish Studies Quarterly*, 18 (2011), pp. 32-63.
- BOWD, Stephen. “Tales from Trent: The Construction of «Saint» Simon in Manuscript and Print”. En: K. FRAZIER, Alison (ed.). *The Saint Between Manuscript and Print: Italy 1400-1600*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2015, pp. 183-218.
- BREUER, Moderchai. “The «Black Death» and Antisemitism”. En: ALMOG, Shmuel (ed.). *Antisemitism through the Ages*. Oxford: Pergamon Press, 1988, pp. 139-151.
- BUNCIC, Aleksandra. “The Sarajevo Haggadah: Iconography of Death in jewish Art and Tradition”. *Ikon*, 4 (2011), pp. 73-81.

- CABEZUDO ASTRAN, José. “Testamentos de judíos aragoneses”. *Sefarad*, 16/1 (1956), pp. 136-147.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique. *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.
- “La imagen del judío en la España medieval”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.^a Medieval*, 11 (1998), pp. 11-38.
- CARMONA FERNÁNDEZ, Fernando. *La mentalidad literaria medieval (siglos XII y XIII)*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2001.
- CASAMITJANA I VILASECA, Jaime. *El testamento en la Barcelona bajomedieval. La superación de la muerte patrimonial, social y espiritual*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2004.
- CASANOVAS MIRÓ, Jorge. “Notas sobre la arqueología funeraria judía en época medieval”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología*, 6 (1993), pp. 293-302.
- COHN-SHERBOK, Dan. *Breve enciclopedia del judaísmo*. Madrid: Ediciones AKAL, 2003.
- COHN, Samuel K. “The Black Death and the Burning of Jews”. *Past & Present*, 196 (2007), pp. 3-36.
- COHEN, Esther. “El rito judío de la muerte: de la Edad Media a la Modernidad”. En: WALDE, Lillian von der (ed.). *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – El Colegio de México, 1996, pp. 443-451.
- CORIA COLINO, Jesús. “El testamento como fuente de estudios sobre mentalidades (s. XIII al XV)”. *Miscelánea Medieval Murciana*, 9 (1982), pp. 193-219.
- CRESPO ÁLVAREZ, Macarena. “Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval de Alfonso X a Enrique III”. *Edad Media: Revista de Historia*, 5 (2002), pp. 179-215.
- DE LA PEÑA BORROSO, Efrén. “Higiene y salud en la Castilla medieval: el caso de la peste”. En: MORENO KOCH, Yolanda; IZQUIERDO BENITO, Ricardo (coords.). *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval, entre la ciencia médica y la magia sanadora*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 111-123.
- DÍAS ANGELO DE SOUZA, Carla Jouan. *Muerte y escatología: transcendencia medieval a través de la imagen. Un análisis historiográfico, iconográfico e iconológico sobre la muerte en la sociedad medieval y en la tradición pictórica del norte de Europa en los siglos XV y XVI*.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (dir. Tes.). Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2016. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/43407>

DÍAZ-MAS, Paloma. “Poesía medieval judía”. En: M. HASSÁN, Iacob; IZQUIERDO BENITO, Ricardo (coords.). *Judíos en la literatura española*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2001, pp. 29-55.

— “Un género casi perdido de la poesía castellana medieval: la clerecía rabínica”. *Boletín de la Real Academia Española*, 73 (1993), pp. 329-346.

ESPINOSA VILLEGAS, Miguel Ángel. “El judaísmo y los saberes medievales: arte y ciencia para la Europa moderna”. *Cuadernos del CEMYR*, 26 (2018), pp. 171-201.

FIDALGO FRANCISCO, Elvira. “Consideración social de los judíos a través de las *Cantigas de Santa María*”. *Revista de Literatura Medieval*, VIII (1996), pp. 91-103.

GARCÍA BALLESTER, Luis. “La actividad intelectual médica de las minorías judía y mudéjar”. En: GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.). *Historia de la ciencia y de la técnica en la corona de Castilla*. Castilla y León: Junta de Castilla y León, Conserjería de Educación y Cultura, 2002, pp. 789-825.

GARCÍA CORDERO, Maximiliano. “El «Hades» de los Antiguos Helenos y el «Sheol» de los Hebreos”. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 103-105 (1983), pp. 197-228.

GARCÍA DÍAS, Isabel; DÍEZ DE REVENGA TORRES, Pilar. “Problemas lingüísticos en los copistas medievales, I”. *Anales de filología hispánica*, 2 (1986), pp. 9-26.

GARCÍA HERRERO, Gregorio. “Notas sobre el papel del *Prognosticum futuri saeculi* de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del purgatorio”. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 23 (2006), pp. 503-514.

GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert. “La iconografía de los macabro en Europa y sus posibles orígenes clásicos y orientales. Algunas manifestaciones en el arte español de los siglos XIV, XV y XVI”. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 21 (2019), pp. 1-53.

GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana. *El buen façer, el buen morir y la remembranza en la sociedad medieval burgalesa (siglos XIII-XV)*. Santander: Publican, 2016.

HAMILTON, Michelle. “Text and context: a Judeo-Spanish version of the *Danza de la Muerte*”. En: ARONSON-FRIEDMAN, Amy; B. KAPLAN, Gregory (eds.). *Marginal voices: studies*

- in converso literature of medieval and golden age Spain*. Leiden – Boston: BRILL, 2012, pp. 161-181.
- HEB, Cordelia. “Jews and the Black Death in Fourteenth-Century Prussia: A Search for Traces”. En: HEB, Cornelia; ADAMS, Jonathan (eds.). *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*. Berlín: De Gruyter, 2015, pp. 109-126.
- HERNÁNDEZ, Adriana. “Los judíos y la medicina. Una profesión en dos contextos”. *Cuadernos Judaicos*, 36 (2019), pp. 72-83.
- INFANTES, Víctor. *Las Danzas de la Muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.
- J. PERRY, Micha. “Jewish heaven, Christian hell: Rabbi Joshua ben Levi’s vision of the afterlife”. *Journal of medieval history*, 2 (2017), pp. 212-227.
- LILIANE LEVY, Candice. *Arbiters of the Afterlife: Olam Haba, Torah and Rabbinic Authority*. CAROL BAKHOS, Chair (dir.). Tesis doctoral, University of California, Los Ángeles, 2013. Disponible en: <https://cutt.ly/Wr6rSH8>
- L. MELL, Julie. “Cultural Meanings of Money in Medieval Ashkenaz: On Gift, Profit, and Value in Medieval Judaism and Christianity”. *Jewish History*, 28 (2014), pp. 125-158.
- LACAVE, José Luis. “Un testamento hebraico fragmentario de Miranda de Ebro”. *Sefarad*, 46/1 (1986), pp. 271-279.
- LEÓN TELLO, Pilar. “La historia de los judíos toledanos del siglo XIV, en los documentos”. *Anales toledanos*, 18 (1984), pp. 45-62.
- LOMBA, Joaquín. “Filosofía judía medieval”. En: MATE, Reyes; FORSTER, Ricardo (eds.). *El judaísmo en Iberoamérica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp. 91-122.
- LOSADA M., Carolina. “Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)”. *Hispania Sacra*, 132 (2013), pp. 603-640.
- MIRA MIRALLES, Isabel. “«Muerte que a todos convida»: La muerte en la literatura hispánica medieval”. *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 14 (2009), pp. 291-326.

- M. GÓMEZ, Nora. “La representación del Infierno Devorador en la miniatura medieval”. *Memorabilia*, 12 (2009-2010), pp. 269-287.
- MONSALVO ANTÓN, José María. “Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III* del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina”. *Aragón en la Edad Media*, 14-15 (1999), pp. 1061-1088.
- MORIN, Alejandro. “Suicidas, apóstatas y asesinos. La desesperación en la *Séptima Partida* de Alfonso el Sabio”. *Hispania*, 207 (2001), pp. 179-219.
- MARÍN PADILLA, Encarnación. “Últimas voluntades judías: testamentos de Duenya Falaquera, Reyna Abenardut y Davit Rodrich (siglo XV)”. *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), pp. 497-512.
- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel. “Disposiciones *mortis causa* de los judíos de Epila (Zaragoza) en el último tercio del siglo XV”. *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989), pp. 475-498.
- MORREALE, Margherita. “Dança General de la Muerte”. *Revista de Literatura Medieval*, 3 (1991), pp. 9-52.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones ¿otras «herejías»? (los judíos en el medievo europeo y el especial caso hispánico)”. *Hispania sacra*, 110 (2002), pp. 515-552.
- NICLÓS, Josep-Vicent. “Misticismo y filosofía judía en la Edad Media: Una cita de los «capítulos de Rabbí Eliezer» en Maimónides y en Sem Tob ibn Saprut”. *Revista catalana de teología*, 22/1 (1997), pp. 57-74.
- NÚÑEZ FLORENCIO, Rafael; NÚÑEZ GONZÁLEZ, Elena. *¡Viva la muerte! Política y cultura de lo macabro*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2014.
- PAREDES M., Jorge G. “La Hagadá de Sarajevo. Las aventuras de un libro símbolo de paz y armonía”. *Razón y palabra*, 83 (2013), pp. 534-557.
- PATAKI, Andrea; NARKISS, Bezalel; ARNOULT, Jean-Marie. “The conservation of the Sarajevo Haggadah”. *The Paper Conservator*, 29/1 (2005), pp. 63-66.
- PÉREZ HERRERO, Enrique. “Apuntes para el estudio de las necrópolis judías de época medieval o ensayo de tipología sepulcral”. *Sefarad*, 28/2 (1978), pp. 333-355.
- PIQUERAS GARCÍA, María Belén. “Testamentos jerezanos en la primera mitad del siglo XV (1413-1448)”. *Revista de Historia de Jerez*, 3 (1997), pp. 54-62.

- PRATS, Arturo; ALFONSO, Esperanza. "A Hebrew Penitential Poem (*Tokhaḥah*) in the Macabre Style". *Medieval Encounters*, 14 (2008), pp. 99-123.
- QUÍRICO, Tamara. "Peste negra e escatología. Los efectos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV". *Mirabilia: Revista Electrónica de História Antigua e Medieval*, 14 (2012), pp. 135-155.
- RAMOS DIAS, Marta Miriam. "In memory ad perpetuum. An analysis of medieval testaments". *Eikón/Imago*, 3/1 (2014), pp. 133-150.
- ROZAT DUPEYRON, Guy. "Identidad y alteridades: el occidente medieval y sus «otros»". *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, 4 (2000), pp. 27-52.
- RUIZ TABOADA, Arturo. "El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo) y el problema del contacto con otros cementerios". *Sefarad*, 76/1 (2016), pp. 121-157.
- SEIJAS, G. *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- STEARNS, Justin. "New Directions in the Study of Religious Responses to the Black Death". *History Compass*, 7 (2009), pp. 1-13.
- SUÁREZ BILBAO, Fernando. "Los judíos y las cruzadas: las consecuencias y su situación jurídica". *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 7 (1997), pp. 41-76.
- 1096. *Los orígenes del antisemitismo en Europa*. Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 2014.
- TAPIA-ADLER, Ana María. "Concepción de la muerte en el judaísmo". *Revista Cultura y Religión*, 2 (2008), pp. 1-6.
- TAUB, Emmanuel. "Los ángeles y el poder celestial: el racionalismo de Maimónides versus el misticismo y la duplicidad del trono". *Revista Estudios*, 34 (2017), pp. 1-30.
- VISI, Tamás. "Plague, Persecution and Philosophy: Avigdor Kara and the consequences of the Black Death". En: SHOHAM-STEINER, Ephraim (ed.). *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages. Quotidian Jewish-Christian Contacts*. Belgium: Brepols Publishers, 2016, pp. 85-117.
- WAJS PIK, Galia. "El *midrash* y la *hagadá*, fuentes de la iconografía bíblica del prólogo miniado de la *Hagadá de Sarajevo*". *De arte: revista de historia del arte*, 4 (2005), pp. 17-34.